Radu Toderescu

METAMORPHOSIS
TRANSFIGURARE ŞI ORTODOXIE



INTRODUCERE

Trebuie să spun încă de la început că scopul lucrării de faţă este unul limitat. Lucrarea de faţă se vrea a fi un îndemn adresat cititorului şi iubitorului teologiei de a medita la o temă profundă care frământă într-un fel sau altul umanitatea: conceptul de transfigurare.[1] Lucrarea de faţă se voieşte a fi mai mult o lucrare adresată celor care vor să cunoască mai mult gândirea şi la teologia orientală ortodoxă. Trebuie să recunoaştem că teologilor le revine menirea de a actualiza uneori chiar „exagerat” mesajul peren al Ortodoxiei orientale şi integritatea Tradiției. Prin urmare lucrarea de faţă este una introductivă. Ea se adresează studentului în teologie, pretoului slujitor în căutare de perenitatea mesajului autentic creştin şi oricărui teolog dornic de a studia mai mult tradiția creştin ortodoxă. Necesitatea de a ne reactualiza perenitatea tradiției religioase şi duhovniceşti din care provenim se resimte din ce în ce mai mult în contemporenitate.

Transfigurarea[2] este o temă profundă care a preocupat mintea omenească din cele mai vechi timpuri ale existenței sale. Mai presus de orice tansfigurarea este un concept teologic. Transfigurarea a fost un concept poetic care a fost exploatat literar de poetul latin Ovidiu.[3] Transfigurarea este mai presus de orice un concept duhovnicesc. Acesta fiindcă în una dintre teofaniile Dumnezeirii, Hristos S-a schimbat la faţă. Traducerea expresiei româneşti „schimbarea la faţă” a fost redată în mai multe limbi europene ca şi transfigurare (transfiguration). Una dintre temele centrale teologiei ortodoxe orientale este cea a „schimbării la faţă” sau a transfigurării.[4] Plecând de la cele legate de existența Sa pământească Hristos S-a transfigurat, S-a schimbat la faţă. Aceasta este un eveniment biblic celebru – cel al Schimbării la Faţă a Domnului[5] – asupra căruia s-a scris şi despre care se v-a mai scrie mult, tema transfigurării este o temă centrală în Biserica orientală, este o temă la care mai mulți oameni de ai Bisericii au gândit şi au reflectat pe parcursul timpurilor. Primele exemple ale transfigurării le găsim în Vechiul Testament. Creația cosmosului a fost simbolic o transfigurare: aducerea lumii la existență, a universului creat vizibil. Transfigurarea este prezentă în cosmologia ortodoxă. Tema transfigurării este o temă profundă şi una care necesită să fie aprofundată. Transfigurarea este un termen cu ample

[1] Ignacio Larranaga, *Transfiguration: A Program of Christian Sanctification*, (Alba House, March 2006).

[2] Cindy Silverlock, *Metamorphosis: Creating Consciousness Through Touch*, (Kini Publishing, 2000).

[3] Ovidiu, *Metamorphosis Englished, Mythologized and Represented in Figures*, (Kessinger Publishing, LLC, 2003).

[4] Transfigurarea, biblicul “schimbarea la faţă” este una dintre cele mai comune teme ale misticii ortodoxe. În greacă termenul folosit este de “metamorphosis” care literal ar însemna o stare de asupra sau trecerea peste o altă stare sau stadiu. “Schimbarea la faţă” este tradusă în engleză prin “transfiguration” la fel ca şi în limba franceză. În germană se foloseşte termenul de *Die Verwandlung*. Termenul rusesc pentru metamorfoză este de Prevrashcheniye. Termenul există şi în limba română dar a fost inclus ulterior mai mult ca şi un fel de neologism, „transfigurare.” Datorită faptului că în limba română a existat un limbaj religios de natură biblică şi liturgică specific, în termeni religioşi sau duhovniceşti „schimbarea la faţă” din anumite motive nu a sunat consonant cu „transfigurare.” http://www.nd.edu/~theo/glossary/transfiguration.html,http://www.religioustolerance.org/gl_t.htm, http://www.bethel.edu/~rakrob/files/THEOSIS2.html. Filosoful român Emil Cioran şi-a intitulat una dintre cele mai citite lucrări ale sale *Schimbarea la faţă a României,* având ca şi figură de stil referatul biblic din Noul Testament. Remarcile uimitoare ale lui Jane M. de Vyver despre transfigurarea umanității lui Hristos şi despre *Shekhinah* mărirea lui Dumnezeu sunt remarcabile. A se vedea în acest sens http://www.firebirdvideos.com/transfiguration.htm. Trebuie să spunem că metamorfoza nu este numai un termen religios care ține de evenimentul biblic al schimbării la faţă a Domnului Hristos ci şi de literatură modernă cum ar fi romanul lui Franz Kafka, *The Metamorphosis and Other Stories*, trans. Donna Freed. (New York: Barnes & Noble, New York, 1970). Termenul ebraic de transfigurare este de (שינוי צורה (ש"ע); חג ההשתנות (בנצרות); השתנות (ישו, בנצרות)).

[5] „Şi după şase zile, Iisus a luat cu Sine pe Petru şi pe Iacob şi pe Ioan, fratele lui, şi i-a dus într-un munte înalt, de o parte. Şi S-a schimbat la față, înaintea lor, şi a strălucit fața Lui ca soarele, iar veşmintele Lui s-au făcut albe ca lumina. Şi iată, Moise şi Ilie s-au arătat lor, vorbind cu El. Şi, răspunzând, Petru a zis lui Iisus: Doamne, bine este să fim noi aici; dacă voieşti, voi face aici trei colibe: Ție una, şi lui Moise una, şi lui Ilie una. Vorbind el încă, iată un nor luminos i-a umbrit pe ei, şi iată glas din nor zicând: "Acesta este Fiul Meu Cel iubit, în Care am binevoit; pe Acesta ascultați-L". Şi, auzind, ucenicii au căzut cu fața la pământ şi s-au spăimântat foarte. Şi Iisus S-a apropiat de ei, şi atingându-i, le-a zis: Sculați-vă şi nu vă temeți. Şi, ridicându-şi ochii, nu au văzut pe nimeni, decât numai pe Iisus singur. Şi pe când se coborau din munte, Iisus le-a poruncit, zicând: Nimănui să nu spuneți ceea ce ați văzut, până când Fiul Omului Se va scula din morți.” (Matei 17, 1-9).

implicații în lumea teologică.[6] Transfigurarea nu este doar o formulă de stil, folosită în literatură sau în scrierile eruditților. Transfigurarea este un concept filosofic şi antropologic dar mai presus de orice este un concept biblic.[7]

„Transfigurarea lui Hristos este punctul central al vieții Lui publice, la fel cum punctul de început a fost botezul Său şi înălţarea Lui la cer sfârşitul. Mai mult, acest eveniment măreț, a fost relatat în detaliu de Sfântul Matei (17, 1-6), Sfântul Marcu (9, 1-8) şi Sfântul Luca (9, 28-36), în timp ce Sfântul Petru (1, 16-18) şi Sfântul Ioan (1, 14), doi martori privilegiați, au făcut o aluzie la acesta. După o săptămână după călătoria Lui în Cezarea Filipinei, Iisus a luat cu El pe Petru, Iacob şi Ioan pe un munte înalt şi S-a schimbat la față în fața ochilor lor uimiți. Sfântul Matei şi Sfântul Marcu au exprimat acest fenomen prin cuvântul *metemorphothe,* care a fost redat de Vulgata prin *transfiguratus est.* Sinopticii au exprimat acest cuvânt prin expresia "fața Lui a strălucit ca soarele şi hainele Lui au devenit albe ca zăpada," după traducerea Vulgatei sau "ca şi lumina," după textul grecesc."[8]

Implicațiile majore ale transfigurării nu sunt numai în plan teologic prezente, ci şi în plan ontologic, psihologic, social şi cultural. Teologia însă a conferit cel mai profund nivel al acestui concept. Transfigurarea[9] este cea mai profundă dimensiune a existenței care este supusă procesului evoluției, creşterii şi devenirii. Transfigurarea este un concept cu profunde implicații nu numai naturale ci şi cosmice. Lumea şi mediul înconjurător sunt într-o continuă stare de schimbare, de devenire şi de intersecție a diferitelor stări (anotimpuri, sezoane, ani, secole, veacuri, eoni şi alte segmente de împărțire a duratelor sau segmentelor temporale, de mişcare sau schimbare). Toate sunt cumva premise ale transfigurării şi ale metamorfozei. Schimbarea lui Hristos la față este probabil unul dintre cele mai grele concepte de redat în teologia ortodoxă. Aceasta fiindcă de față la această schimbare sau mai bine spus transfigurare au fost numai trei dintre ucenicii Domnului: Ioan, Iacob şi Petru. În cursul existenței terestre a lui Hristos ei au fost cei mai „intimi" ucenici şi apostoli. Schimbarea la față sau transfigurarea Domnului a venit ca şi o confirmare a acestei stări de descoperire a Revelației după cum este numită ea de teologie. O parte din această revelație este evenimentul schimbării la față în care Domnul, după expresia teologilor greci S-a „metamorfozat."[10] Ca şi obiect al transfigurării, prin scrierile Noul Testament, Hristos ne lasă celor care trăim în veacurile de după existența Lui o moştenire greu de purtat: teologilor de după Hristos le revine sarcina de a explica acest fenomen, de a îi pătrunde taina şi semnificațiile ultime nu prin experiență personală ca unii care au luat parte la acest eveniment pe muntele Taborului istoric, ci tainic, mistic şi prin intermediul credinței. În fața celui care citeşte referatul biblic al schimbării la față, putem vedea semnul întrebării, putem vedea multe interogații. Una dintre interogații ar fi: de ce a voit Hristos să se schimbe la față,[11] care au fost motivele din spatele acestui eveniment

[6] John Dear, *Transfiguration: A Meditation on Transforming Ourselves and Our World* (London, 2007).

[7] Paul R. Dekar, *Community of the Transfiguration: The Journey of a New Monastic Community (New Monastic Library: Resources for Radical Discipleship)* (Cascade Books, February 2008).

[8] http://www.newadvent.org/cathen/15019a.htm.

[9] Stanley Romaine Hopper, The *Way of Transfiguration: Religious Imagination As Theopoiesis,* (Westminster John Knox Pr; 1st ed edition, 1992).

[10] http://en.wikipedia.org/wiki/Metamorphosis.

[11] "Schimbarea la Fața numită in popor si Preobra-jenia sau Probojenia (denumirea slavă a sărbătorii), la 6 august, este sărbătoarea schimbării minunate la față a lui Hristos, pe muntele Taborului, in fata ucenicilor Săi Petru, Ioan si Iacov (vezi Matei XVII, 1- 9; Marcu IX, 2 - 9 si Luca IX, 28 -36). Este o sărbătoare ceva mai nouă decât celelalte praznice împărăteşti. Se pare că a fost la început aniversarea anuală a sfințirii bisericii zidite in secolul al IV de Sfânta Elena pe locul de pe muntele Taborului unde Domnul S-a schimbat la față. Atât în Răsărit cât şi în Apus, serbarea ei începe a fi menționată în documente din prima jumătate a secolului al V-lea, de când avem cuvântări festive în cinstea ei, de la patriarhul Proclu al Constantinopolului, patriarhul Chiril al Alexandriei si papa Leon cel Mare. O găsim indicată şi într-un calendar liturgic local al Ierusalimului din secolul al VII-lea, iar în sinaxarele constantinopolitane şi in alte cărți liturgice, manuscrise greceşti, apare pe la începutul secolului VIII. În secolul VIII, Sfântul Andrei Criteanul ne-a lăsat o frumoasa predica festiva la această sărbătoare. În tot cazul, sărbătoarea era generalizata în tot Răsăritul până in secolul al VIII-lea, când Sfinții Ioan Damaschinul si Cosma de Maiuma compun imne pentru slujba zilei. În Apus sărbătoarea Schimbării la Față, deşi serbată sporadic încă de prin secolul al VII-lea, s-a generalizat mult mai târziu, prin hotărârea luată de papa Calist III de a consacra definitiv aceasta sărbătoare, drept mulțumire pentru biruința câştigată de ostile creştine asupra turcilor la Belgrad, in anul 1456 (indicii despre serbarea ei sporadică in Apus găsim încă din secolul al XII-lea, când mai era privita ca o inovație). În aceasta zi se aduc in biserici prinoase (pârgă) din struguri, se binecuvântează şi se împart (obicei creştin vechi, amintit în canonul 28 al Sinodului Trulan). În unele părți (Biserica rusă) în această zi se face in biserici şi la cimitire pomenirea generală a morților şi mai ales a eroilor morți pentru apărarea patriei." http://www.crestinortodox.ro/Schimbarea_la_fata-53-7245.html.

biblic? Ştim din referatele biblice în general că ucenicii Domnului au avut o atitudine destul de sceptică referitor la Dumnezeirea Domnului. Întotdeauna exista suspiciunea că Hristos se poate să nu fie Fiul lui Dumnezeu. Aceste suspiciuni şi scepticism erau îndreptăţite la un anumit nivel. Ucenicii Domnului erau simplii pescari, erau oameni „din popor" şi tocmai lor le revenea marea datorie de a „fi martorii Domnului." Un alt element care trebuie bine determinat în acest sens este faptul că în Israelul din vremea lui Hristos, în mare parte responsabilităţile religioase reveneau oficialilor de la templu, care erau însărcinaţi cumva cu toate obligaţiile religioase ale Israelului. Ori în cazul de faţă, paradoxul greu de determinat a fost că unor simplii pescari le revenea responsabilitatea unei eveniment unic: schimbarea la faţă sau transfigurarea Domnului. Până la Hristos, nici un om nu s-a mai schimbat la faţă în modul în care a făcut-o Hristos. Vechiul Testament ne mărturiseşte de faptul că după ce Moise s-a pogorât de pe muntele Sinai a trebuit să îţi acopere faţa cu un văl pentru a putea permite celor din jurul lui să îl privească. Studiile erudite ale înţelepţilor antici nu au putut să cuprindă dimensiunea profundă a unui astfel de eveniment, implicaţiile lui profunde.

„Despre omul din ziua de astăzi, se spune ca nu mai are capacitatea de a se privi şi cunoaşte ca fiind creat după chipul lui Dumnezeu. Astfel, nu mai putem vorbi de el ca fiind cel prin care lumea se sfinţeşte, ci de cel prin care lumea se pierde. Daca omul este un chip, înseamnă că cere relaţia personala cu modelul său pentru a se împlini. Omul căuta să impună legi naturii văzute. Reuşeşte să realizeze un progres ştiinţific şi tehnologic, dar nu-i oferă naturii sale transfigurarea. Criza moderna este rezultatul ignorării de către om a ordinii sau raţionalităţii de la temelia creaţiei izvorâtă din voia lui Dumnezeu. La baza procesului de secularizare se afla trei elemente: izolarea lui Dumnezeu în transcendent, autonomia creaţiei şi a raţiunii umane, şi dominarea lumii de către om. Monoteismul unui Dumnezeu izolat în transcendenţă, mecanizarea lumii a pus căpătat ideii despre imanenţa lui Dumnezeu în creaţie, fiindcă lumea ca maşină funcţionează prin ea însăşi. Pe aceasta cale, omul care se simte mândru de cuceririle lui ştiinţifice şi tehnologice, de dominaţia lumii văzute, îşi pierde libertatea interioară şi devine sclavul patimilor, care-i transformă viata interioara într-un coşmar. Sfânta Scriptura ne atrage atenţia asupra acestui fapt: „Ce-i foloseşte omului dacă dobândeşte lumea dar îşi pierde sufletul său?" Cu acestă lume se confrunta Biserica. Acest lucru nu înseamnă că Biserica, nu mai poate răspunde la întrebările omului, că nu mai ştie ce atitudine să ia faţă de individualism şi faţa de o societate care se interesează doar de satisfacerea nevoilor materiale. Cunoaşterea lui Dumnezeu a devenit o problema strict intelectuala fără consecinţe spirituale şi morale pentru viaţa credincioşilor, contribuind astfel la procesul de secularizare al societăţii. Autonomia creaţiei ca rezultat al izolării Dumnezeirii în transcendent a dus apoi inevitabil la autonomia omului şi raţiunii umane faţa de Dumnezeu. Aceasta autonomie a raţiunii este întemeiată pe faptul ca omul, fără intervenţia harului dumnezeiesc, se poate ridica la cunoaşterea lui Dumnezeu. Atât izolarea Dumnezeirii în transcendent cât si autonomia creaţiei faţă de Ziditorul ei au determinat omul să ia locul lui Dumnezeu pe pământ şi să domine lumea în numele Creatorului. Faptul că fiinţa umana poartă în ea chipul lui Dumnezeu, nu-i permite acesteia să se substituie Creatorului. Adam şi Hristos, sunt tipuri pentru alegerea celor doua alternative ale raportului omului cu natura: robirea spiritului de către fructul dulce al părţii sensibile a naturii sau stăpânirea ei prin spirit. Transfigurarea, aceasta este misiunea Bisericii într-o lume confruntata de secularizare. Prin lucrarea Duhului credinciosul are posibilitatea, în Hristos şi Biserică, să convertească patimile din mişcări iraţionale în virtuţi sau mişcări raţionale, potrivite firii, spre a se înălţa spre asemănarea cu Dumnezeu. Astfel, cunoaşterea lui Dumnezeu are pe lângă caracterul ei intelectual şi unul spiritual şi moral, deoarece se adresează omului întreg, suflet si trup."[12]

Tema transfigurării este o temă amplu cunoscută şi dezbătută de mai mulţi erudiţi şi oameni care au analizat componentele ei în mai multe planuri după cum am exprimat mai sus. Din câte am văzut tema transfigurării nu este numai una religioasă şi teologică, ci are implicaţii în multe alte domenii ale activităţilor sau „facerii" omeneşti: artă, tehnică, ştiinţe etc. Prin urmare putem spune că persoana umană este o fiinţă a transformării şi a devenirii. Transformarea omului nu ţine numai de partea lui fizică, trupească ci şi de partea lăuntrică, de sufletul lui. Sufletului omului trece prin mai multe stadii ale schimbării şi transformării. Unele ţine de partea lui naturală, cum ar fi trecerea de la starea de copilărie la starea de maturitate şi de la starea de maturitate la starea de bătrâneţe. Alte transformări ale sufletului uman sunt cele care ţin de calităţile interne cu care este înzestrat acesta. Aici am putea da de exemplu diferitele stări sufleteşti:

[12] http://www.crestinortodox.ro/Secularizare_si_transfigurare-160-7188.html.

tristețea, mâhnirea, bucuria, entuziasmul. În sens ultim am putea spune că şi sufletele au caracteristici personale generice sau finale: răutatea sau bunătatea, viciul sau virtutea. Transformarea esențială pe care o înregistrează teologia Bisericii a sufletului uman este capacitatea lui de a se pocăi. Termenul de pocăință este un termen care apare în mai multe religii, chiar şi în islam, unde a te pocăi se traduce în arabă cu tawbah.[13] În sens creştin, cea mai drastică transformare a sufletului uman este pocăința.

„Dumnezeu este lumină, iar vederea Sa este lumină" (Sfântul Simeon Noul Teolog, Discurs Etic V, 276). Asemeni Apostolilor în vârful Taborului, numeroşi sfinți au fost martorii acestei revelări a lui Dumnezeu în lumină. Totuşi lumina nu este pentru ei doar un subiect de contemplație, ci şi harul îndumnezeitor care le permite să „vadă" pe Dumnezeu, astfel încât se confirmă cuvintele Psalmistului : „întru lumina Ta vom vedea lumină" (Psalmii 35:10). În mijlocul acestei mărite privelişti se arătară - alături de Domnul - Moise şi Ilie, doi mari profeți din Vechiul Testament, reprezentând respectiv Legea şi Proorocii, care Îl mărturiseau ca stăpân al celor vii şi al celor morți (Moise a murit înainte de a intra în Pământul Făgăduinței iar Ilie a fost dus într-un loc tainic fără să cunoască moartea). Şi vorbeau cu El, în lumină, despre Exodul pe care avea să Îl înfăptuiască la Ierusalim, adică Patimile Sale, căci prin Patimi şi prin Cruce această mărire trebuia să fie dată oamenilor. Ieşiți afară din ei înşişi, răpiți în contemplarea luminii dumnezeieşti, Apostolii erau copleşiți ca de un somn şi „neştiind ce zice, Petru îi spuse lui Iisus : Stăpâne, ce bine ar fi să rămânem aici; dacă vrei vom face trei corturi : unul pentru Tine, unul pentru Moise şi unul pentru Ilie." Întorcându-şi apostolul de la aceasta dorința prea omenească, ce consta în a se mulțumi de bucuria pământească a luminii, Domnul le arată atunci un „cort" mai bun şi un lăcaş cu mult mai înalt pentru a sălăşlui în el mărirea Sa. Un nor luminos veni să îi acopere cu umbra Sa, iar glasul Tatălui Se făcu auzit în mijlocul acestui nor, mărturisind pe Domnul : „Acesta este Fiul Meu prea-iubit, în care am bine-plăcut; ascultați de El." Acest nor era harul Duhului înfierii şi la fel ca şi la Botezul Său în Iordan, glasul Tatălui mărturisea pe Fiul şi arăta că cele trei entități ale Sfintei Treimi, întotdeauna unite, participă la mântuirea omului. Lumina lui Dumnezeu, care permisese mai întâi Apostolilor să Îl "vadă" pe Hristos, îi ridică la o stare superioară viziunii şi cunoştinței omeneşti când ea străluci mai puternic. Ieşiți în afară de tot ce este vizibil şi chiar din ei înşişi, ei pătrunseră atunci în întunericul supra-luminos, în care Dumnezeu petrece (Psalmii 17:12) şi „închizând uşa simțurilor lor", ei primiră revelația Tainei Treimii, care este mai presus de orice afirmație şi de orice tăgăduire (Teologia mistică a Sfântului Dionisie Areopagitul a fost aplicată Tainei Schimbării la Față în principal de către Sfântul Grigore Palama). Încă insuficient pregătiți revelației unor asemenea taine, căci nu trecuseră încă prin încercarea Crucii, Apostolii se înspăimântară cumplit. Dar când îşi ridicară capetele, îl văzură pe Iisus, singur, redevenit ca mai înainte, Care se apropie de ei şi îi linişti. Apoi, coborând din munte, El le ceru să nu vorbească nimănui de cele ce văzuseră, până când Fiul Omului nu se va scula din morți. Sărbătoarea Schimbării la Față este deci prin excelență aceea a îndumnezeirii naturii noastre omeneşti şi a participării trupului nostru trecător la bunurile veşnice, care sunt mai presus de fire. Înainte chiar de a îndeplini mântuirea noastră prin patimile Sale, Mântuitorul arată atunci că scopul venirii Sale în lume era tocmai să aducă pe tot omul la contemplația măririi Sale dumnezeieşti. Din acest motiv sărbătoarea Schimbării la Față i-a atras în mod deosebit pe călugări, care şi-au închinat întreaga viață căutării acestei lumini."[14] Ceea ce putem spune mai presus de orice este că transfigurarea Domnului a avut loc dincolo de timp şi de spațiu. Astfel transfigurarea în sens creştin este cosmică, ea include toate particulele creației. În creştinism este vorba de o transfigurare a întregii făpturi, de a schimbare a tuturor funcțiilor psihosomatice prin înviere. Riscul ontologic al existenței dumnezeirii a fost asumarea trupului uman şi implicit îndumnezeirea lui.[15] Îndumnezeirea stă în strânsă legătură cu transfigurarea. Omul se îndumnezeieşte prin transfigurare.[16]

„Omul este călăuzit pe acest drum de o forță pe care, în lipsa lui Dumnezeu, nu o poate înțelege: frica de moarte. Cu excepția fanaticilor, orice ființă umană poartă cu sine acest sentiment. Civilizația modernă se luptă cu moartea de pe

---

[13] http://www.al-islam.org/nutshell/merits_soul/3.htm.

[14] http://www.calendar-ortodox.ro/luna/august/august06.htm.

[15] Gheorghios Kapsanis, *Asceză si îndumnezeire* (Edcitura Marineasa: Bucureşti, 1999).

[16] Emil Bartoş, *Conceptul de îndumnezeire în teologia lui Dumitru Stăniloae* (Editura Institutului Biblic: Bucureşti, 1998).

poziţii orgolioase şi crede cu putere că ştiinţa modernă va oferi, în cele din urmă, panaceul universal pentru bolile ce macină trupurile noastre, concomitent cu zidirea unei noi ordini mondiale care ar purta germenii unui viitor Eden pământesc. Dumnezeu este uitat, omul îşi face chip cioplit din propria mândrie şi se închină acestuia... Civilizaţia globalizării repetă actul păcatului adamic, însă la dimensiuni planetare. Salvarea din ciclul morţii este aşteptată doar de la om, bolnavul doreşte să-şi fie propriul doctor, deşi boala sa este devastatoare şi îi interzice orice demers curativ. *„Precum printr-un om a intrat păcatul în lume şi prin păcat moartea, aşa şi moartea a trecut la toţi oamenii, pentru că toţi au păcătuit în el."* (Epistola către Romani a Sfântului Apostol Pavel 5, 12) Acest lanţ cauzal al păcatului şi morţii este ignorat, moartea fiind privită doar ca un simplu accident biologic, o defecţiune genetică remediabilă. *„Center for Future Human Evolution – CFHE"* o organizaţie non-profit din SUA – formată din studenţi şi cercetători aparţinând diferitelor domenii ale ştiinţei de frontieră – propune modele de evoluţie a fiinţei umane pline de optimism şi bazate pe marile descoperiri ştiinţifice ale secolelor XX şi XXI. Ingineria genetică ocupă un loc central în presupusa evoluţie viitoare a omului şi va oferi acestuia învingerea bolilor, longevitate extremă, capacităţi fizice şi intelectuale extraordinare şi adaptabilitate la diferite medii (ocean, spaţiu cosmic etc.). Miracolul dumnezeiesc al vieţii este redus la o simplă combinaţie de gene care pot fi manipulate după bunul plac. *„Începutul trufiei omului este a părăsi pe Dumnezeu şi a-şi întoarce inima sa de la Cel care l-a făcut."* (Cartea înţelepciunii lui Isus, fiul lui Sirah 10, 12) Trufia omenească, asemănătoare trufiei luciferice, îi determină pe oameni să-şi afle repere de credinţă aproape cu caracter religios în proiectele ştiinţei moderne. Se vorbeşte despre inteligenţa artificială, despre nano-tehnologie, despre colonizarea spaţiului cosmic, imaginea unui Univers plin de galaxii ce pare a fi infinit seduce pe om, acesta uitându-L pe Creator şi închinându-se creaturii... Conform unui amplu articol postat pe site-ul MSNBC-NEWS, *"Evoluţia umană la răscruce"* scris de editorul ştiinţific Alan Boyle, comunitatea oamenilor de ştiinţă evoluţionişti (formată din personalităţi recunoscute la nivel mondial precum Richard Dawkins – un vestit biolog evoluţionist supra-numit în media de specialitate „rottweilerul lui Darwin", paleonologul Peter Ward de la Universitatea din Washington şi autorul cărţii *Evoluţia viitoare* ori Stuart Pimm – expert în biodiversitate de la Universitatea Duke) susţine că evoluţia fiinţei umane va continua. De la Australopitecus timpuriu, Sahelantropus Tchadensis, prezumtivul strămoş al omului ale cărui fosile vechi de 6 – 7 milioane de ani au fost descoperite în Africa, fiinţa umană a ajuns la actualul Homo Sapiens şi va continua să evolueze căpătând noi forme: Homo Sapiens Sapienter – rasa umană obţinută în urma globalizării prin amestecul actualelor rase şi sintetizarea trăsăturilor rasiale în trăsături comune; Homo Postapocaliptycus – rasă umană post-cataclism (război atomic, ciocnirea planetei cu un meteorit etc.) împărţită în grupuri izolate şi răspândite pe suprafaţa planetei, cu trăsături proprii apărute prin adaptarea la condiţiile de mediu din regiunea unde au supravieţuit; Homo Genomicus – rasă umană apărută ca urmare a selecţiei genetice aplicate în conformitate cu principii rasiale politice ori religioase, rasă care va coexista cu rasa naturală şi pe care va căuta să o elimine; Homo roboticus – rasă umană mixtă robot-om care se va dezvolta ca urmare a descoperirilor din genetică şi nano-tehnologie, rasă care ar permite realizarea primilor paşi spre cucerirea spaţiului cosmic; Homo Astranthropus – rasă perfectă creată prin selecţie rasială, genetică şi nano-tehnologie care va transforma fiinţa umană în fiinţă spaţială, adaptată condiţiilor călătoriei cosmice interplanetare. Această aşa-zisă evoluţie viitoare a fiinţei umane s-ar întinde pe aproximativ 4 milioane de ani. O înşiruire halucinantă de supoziţii susţinute cu argumente şubrede şi formând o falsă structură logică ne oferă spre amăgire ştiinţa modernă. Puterea oamenilor de a visa este mare, însă uitarea de Dumnezeu transformă visul în rătăcire. *"Cel ce seamănă în trupul său însuşi, din trup va secera stricăciune; iar cel ce seamănă în Duhul, din Duh va secera viaţă veşnică."* (Epistola către Galateni a Sfântului Apostol Pavel VI, 8) Creştinul ortodox nu dispreţuieşte ştiinţa, căci fiinţa umană a fost zidită de Dumnezeu pentru a participa la creaţie şi a cunoaşte creaţia, mărindu-L pe Dumnezeu. *"Şi Dumnezeu i-a binecuvântat, zicând: «Creşteţi şi vă înmulţiţi şi umpleţi pământul şi-l supuneţi; şi stăpâniţi peste peştii mării, peste păsările cerului, peste toate animalele, peste toate vietăţile ce se mişcă pe pământ şi peste tot pământul!»" (Facerea I, 28)* Creştinul însă nu se închină ştiinţei, nu aşteaptă de la ea mântuirea. Lipsită de Dumnezeu, ştiinţa este doar o biată idolatrie şi se dovedeşte într-un final, o ispită trimisă de diavol. *"Atunci se vede cât este de neştiutor omul, cu toată ştiinţa lui, şi orice argintar se ruşinează de idolul său, căci chipul turnat de el nu este decât minciună; n-are nici o suflare în el." (Ieremia*

X, 14)" "[17] Prin urmare între transfigurare şi îndumnezeire există o puternică legătură.[18] Îndumnezeirea este un proces amplu, redat de tradiția patristică ca şi țel ultim al vieții creştine. În cadrul persoanei Treimice a lui Hristos nu s-a pus problema îndumnezeirii din moment ce Hristos însuşi era dumnezeirea. Deducem prin urmare că cea ce teologia Bisericii denumeşte proces de îndumnezeire (theosis) este un proces derivat care decurge „istoric" din întruparea, moartea şi învierea Domnului. Îndumnezeirea am putea-o descrie sau asocia cu procesul de fotosinteză sau cu procesul de metamorfoză al plantelor, procesul devenirii planetelor. Modelul treimic al transfigurării, căci în sânul Treimii toate persoanele treimice se transfigurează, poate fi reperat în cel mai profund plan teologic: viața treimică, viață lăuntrică a Treimii unde persoanele se trasfigurează una față de alta kenotic. Această „transfigurare treimică" care are loc în sânurile dumnezeirii şi care poate fi sesizată prin viața rugăciunii a dus la acea „golire" a dumnezeirii de care a vorbit Apostolul. Părinții vorbesc de „sfatul pre-etern" al dumnezeirii prin care a doua persoană din Treime, Fiul „a fost destinat întrupării" sau mai bine spus procesului asumării naturii umane.[19] Vechiul Testament este o mărturie în acest sens.[20] Îndumnezeirea a fost posibilă prin această asumare sau mai bine prin acea „communicatio idiomatum"[21] prin comunicarea însuşirilor sau mai bine spus prin faptul că o persoană dumnezeiască a devenit om. Ea s-a făcut o verigă de legătură deschisă a dumnezeirii pentru tot restul celor care vor să se îndumnezeiască. Viața dumnezeirii este deschisă omului care se poate împărtăşii de ea. Viața dumnezeirii are două planuri ambele deschise transfigurării: intern şi extern. În plan intern, dumnezeirea Se „transformă" prin relațiile interpersonale ale celor trei membrii ai Treimii.[22] În plan extern, dumnezeirea devine accesibilă şi Se transformă[23] prin procesul de îndumnezeire (theosis). Deci procesul de transformare a umanului am putea spune că nu este unul final. Îndumnezeirea însă nu este o stare care trebuie concepută static (după părinții

---

[17] http://www.romfest.org/rost/iun-iul2006/sapiens.shtml.

[18] Eu sunt convins ca idolatria științifica este cea mai periculoasa, mai ales acum când geneticienii si-au propus sa cloneze ființe umane cu orice preț. Aceşti cercetători sunt atei, deci contesta existenta lui Dumnezeu. Le-a mai rămas sa se proclame ei înşişi dumnezei prin "crearea" de ființe umane, satisfăcând străvechea dorința a omului de a se autoîndumnezeii. Eu consider de-a dreptul demonica încercarea de-a clona oameni pentru ca mai apoi sa-i ucizi pentru organe ce urmează a fi date altor oameni, chiar daca in scop terapeutic. E adevărat ca nu se doreşte ca o astfel de clona de sacrificiu sa atingă un stadiu de dezvoltare prea înaintat pentru a fi ucisa, insa ființa umana se constituie o data cu fecundarea ovulului de către spermatozoid. Produsul de concepție este definit prin informația genetica pe care o conține si nu prin stadiul sau de dezvoltare. Numim om ființa care poseda un material genetic corespunzător speciei umane indiferent daca ea are 30 de ani, 3 ani sau 3 zile. In concluzie, clonarea in scop terapeutic este crima, aşa cum a ucide un prunc născut sau nenăscut este crima. Iar clonarea oamenilor de dragul diversificării modalităților de procreere este o crima la nivelul conştiinței umane prin dezumanizarea pe care o provoacă. Aceste porniri nesănătoase ale cercetătorilor sunt explicate, in parte, de modul in care concep ei ființa umana: evoluționişti convinşi, inginerii geneticieni considera ca omul este o interacțiune pur întâmplătoare si foarte norocoasa a diferitelor substanțe, interacțiune care a dat naştere unor forme organice de existenta care de-a lungul timpului au luat diferite înfățişări printre care si cea a omului (toate acestea realizându-se in baza unui presupus mecanism evolutiv, total necunoscut, ca sa nu spun inexistent). Aşadar, evolutioniştii geneticieni vad in om o maşinărie organica sofisticata pe care, prin mijloacele ştiinței actuale o pot proiecta pentru piese de schimb. Alte fructe amare ale pomului otrăvit al evoluționismului sunt: nazismul, comunismul, liberalismul umanist si rasismul. Demnitatea omului, a cărei măsura reala este data de jertfa lui Hristos pe cruce, este redusa la nivelul unei jucării misterioase, mergându-se pe acest drum, clonarea ar fi un pas firesc de la procrearea "primitiva" spre un nivel evolutiv superior, cel de "fabricare" a speciei umane. Cred ca ne putem felicita pentru noul salt evolutiv pe care cei mai adaptați membri ai speciei noastre sunt pe cale sa-l facă! In final, vreau sa mă refer la doi "corifei" ai ştiinței de la noi: primul este Alexandru Mironov, pe care îl consideram o persoana capabila si cu bune intenții. Insa, creştini fiind, nu-i putem împărtăşi bucuria pentru faptul ca, in China comunista, cercetările in domeniul clonarii sunt la mare preț si ferite de ochii rău-voitori ai Occidentului. De asemenea, nu-i putem împărtăşi încântarea şi satisfacția cu care afirma ca dintr-un trup omenesc se pot produce 30 de litri de petrol. Al doilea este Cristian Roman, redactor-şef al publicației *Ştiința si tehnica*. Dumnealui a spus un lucru pe care îl susțin si destui oameni de ştiință, conform ideologiei evoluționiste, dar contrar realității: "suntem pulbere de stele [...] si putem face orice". Iar noi, creştinii, spunem: "suntem creați de către Dumnezeu si nu putem face nimic...fără ajutorul Său." http://www.rostonline.org/rost/sep2003/indumnezeirea.shtml.

[19] http://www.crestinism-ortodox.ro/html/06/6c_hristologia_sfantului_chiril_al_alexandriei.html.

[20] Lucian Turcescu, Studii teologice, seria a II-a, anul XLVI, nr. 4-6, iulie-decembrie 1994, pag. 49-70. Otto Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, 4. Band, Erste und Zweite Auflage, Freiburg im Breisgau, 1924.

[21] Berkhof, L., *Systematic Theology*, (WM. B. Eerdmans Publishing Co.; Grand Rapids, Michigan), 1988, p. 324.

[22] Dumitru Stăniloae, *Sfânta Treime sau la început a fost iubirea*

Bisericii).[24] Îndumnezeirea este o continuă transformare a umanului. Pe cum omul avansează în cunoaşterea lui Dumnezeu el se transformă. Grigorie Palama ar spune că omul devine supus expunerii la „energiile necreate" transformarea omului sau îndumnezeirea lui este hristocentrică,[25] se realizează prin şi mai ales datorită lui Hristos.[26]

Contextul actual al educației religioase al tinerilor din ziua de astăzi ne face să analizăm mai mult aspectul transfigurării umanului. Puțini tineri din nefericire în zilele noastre sunt interesați de tema transfigurării şi a schimbării omului. Este necesar să ne dăm seama că în vremurile contemporane de după secolul al XIX-lea şi al XX-lea, din ce în ce mai multă lume este interesată de subiecte lipsite de semnificații şi uneori mult prea efemere. Exemplele cinematografelor şi a barurilor deschise pe toate străzile sunt un exemplu în acest sens. Generațiile din ziua de astăzi nu găsesc mare sens în a analiza tematici de spiritualitate profundă. Transfigurarea este o astfel de temă. Rândurile de față sunt în acest un apel la transformarea generației prezente prin fermentul tainic al Bisericii, deschis tuturor celor care vor să o cerceteze.[27]

CAPITOLUL 1

TRANSFIGURAREA ÎN CULTURĂ

---

[23] "Transformare este acea modificare de stare creată într-un spațiu obiectual interactiv printr-o acțiune configurantă dată. Specificitatea transformării depinde de caracteristica structurală şi interactivă a spațiului şi de particularitățile operante ale sistemului transformant. Marea majoritate a transformărilor sunt generate de om în spațiul real fenomenal, din ale cărui obiecte şi proprietăți îşi derivă criteriile de supraviețuire. Transformările stărilor realității se realizează prin acțiune gestuală directă sau prin intermediul diferitelor unelte cu sau fără potențial energo interactiv propriu. Dar în realitate se produc sistematic transformări şi fără intervenția umană, natura posedând enorme energii şi direcții de aplicare, pentru a îşi modifica mereu alcătuirea şi evoluția. Practica şi inteligența umană sunt mereu orientate spre înțelegerea direcțiilor, modalităților şi consecințelor transformărilor naturale, individuale şi sociale. Criteriul unic care determină totalitatea transformărilor naturale este 'cauzalitatea universală', înțeleasă că acel set de condiții interactive fundamentale care stau la baza fiecărui proces natural. Transformări în individualitate pot fi metabolice, informaționale, exprimând salturi de cunoaştere şi transformări afective, caracterizând câmpurile de atractori care fixează şi polarizează interactiv subiectul. Transformările sociale vizează schimbări politice, culturale, ştiințifice, tehnologice, comerciale, economice, religioase, etice, fiecare ducând la o anume modificare structurală şi funcțională locală, statală sau mondială. Transformări se petrec mereu în toate nivelurile personalității şi colectivității umane care evoluează sistematic, îşi schimbă parametrii opționali, culturali, creativi, teoriile ştiințifice, normele morale şi valorice." http://ro.wikipedia.org/wiki/Transformare.

[24] A se vedea ideile lui Dumitru Stăniloae despre „mobilitatea stabilă" şi „stabilitatea mobilă" din dumnezeire din *Ascetica şi mistica* (Editura Institutului biblic: Bucureşti, 1996).

[25] Francis A. Schaeffer, *Trilogia*, Editura Cartea Creştină, (Oradea, 2002).

[26] Francis A. Schaeffer, How Should We Then Live? The Rise and Decline of Western Thought and Culture, Crossway Books, Wheaton, Illinois, Thirteenth Edition, 1993 (1976).

[27]Arp Halton, *Les anti-big bang*, Sciences et Avenir, nr. 1, 2002. Allegre Claude, *Dieu face à la science*, Ed. Fayard, Paris, 1997. Barrow John, *Originea universului*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1994. Briscoe Ivan, *L'univers a une préhistoire*, Le Courrier, nr. 5, 2001. Davies Paul, *God and the new physics*, Pelican Books, 1989. Deshpande Sundhavna, *Et si le monde n'avait pas eu de commencement?,* Le Courrier, nr. 5, 2000. Duve Christian (laureat al Premiului Nobel), *Poussière de vie. Une histoire du vivant.*, Ed. Fayard, Paris, 1995. Ellis George, *Du big bang à l'éternité,* Le Courrier, nr. 5, 2001. Ganoczy A. , *Dieu, l'homme et la nature.*, Ed. Cerf, Paris, 1995. Jaki S. L. , *Pierre Duhem. Homme de science et de foi*, Beauchasne, Paris, 1990. Kragh H. , *Cosmology and controversy. The historical development of two teories of the Univers.*, Princeton Univerity Press, 1996. Ladriere Jean, *L'articulation du sens*, Nouvelle Revue Thèologique, nr. 119, 1997. Lambert Dominique, *Une articulation des sciences et de la théologie es-elle lègitime?*, Nouvelle Revue Théologique, nr. 4, 1997. Idem, *Mgr. Georges Lemaître et le débat entre la cosmologie et la foi*, Revue théologique de Louvain, nr. 28, 1997. Idem, *Dieu et le big bang*, Le Courrier, nr. 5, 2001. Omeleanovski M. E. , *Dialectica în fizica modernă*, Ed. Politică, Bucureşti, 1982. John Polkinghorne *Beyond Science. The wider human context*, Cambridge University Press, 1996. Ponty Jacques Merleaux, *Cosmologia secolului XX*, Ed. Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1978. Prigogine Ilya, *Între eternitate şi timp*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1997
Weinberg Steven, *Primele trei minute ale universului*, Ed. Politică, Bucureşti, 1984.

Fără prea mai îndoieli ne putem da seama că transfigurarea are profunde concepții culturale. De la transfigurarea în cibernetică, la transfigurarea în matematici[28] şi în fizica cuantică, transfigurarea este o temă omni-prezentă[29] în mai multe domenii al cercetării umane.[30] Mai presus de orice nu trebuie să vorbim de transfigurare ca şi un concept ştiințific cât mai mult de orice ca şi un concept cultural.[31] Toate culturile contemporane încearcă cumva o „transfigurare" a umanului.[32] Sensul transformării prin cultură este o temă care ne revine din ce în ce mai mult în minte. Transformarea este un concept profund care poate primii eventual şi o expresie culturală. Această transformare este ceva care conține în sine un aspect dinamic care poate modifica structura profundă a vieții umane. Se poate vorbii de o transformare culturală degenerescentă care îl poate duce pe om la pierzanie. Cel mai bun caz în acest sens ar fi cultura păcatului. Adevărata transformare culturală a omului poate avea loc numai prin religie şi nu printr-o cultură mai bine întemeiată. De fapt din punct de vedere teologic omului i se cere să se transfigureze încă de la creația lui el fiind creat după „chipul şi asemănarea" lui Dumnezeu. După cum au tâlcuit sfinții părinți „asemănarea" implică cu sine o calitate dinamică a transformării. Dacă toți oamenii avem chipul lui Dumnezeu ca „potențialitate" acest chip trebuie dus la realizarea lui ca virtualitate. Acest proces al asemănării după cum este el interpretat de patrologia Bisericii este un proces dinamic şi prin urmare transformativ. Omul este asumat în dumnezeire şi este cuprins de ea. Omul este chemat la transformare şi transfigurare de la naşterea lui.[33]

Celulele umane se transfigurează şi se schimbă. Moleculele se transfigurează şi se schimbă. Protonii, fotonii, nucelii se transfigurează şi se modifică. La fel şi atomii. Transformarea este o caracteristică a microcosmosului dar şi a macrocosmosului. Omul poate fi transfigurat prin cultură. Omul poate să se schimbe prin mai multe metode. Una dintre ele este cultura.[34] Cultura este o modalitate de transformare. Umanul poate fi transfigurat numai printr-o cultură a sfințeniei. Prin cultivarea sfințeniei se poate ajunge la realizarea unei culturi înduhovnicite. Procesul de înduhovnicire

---

[28] Allan E. Bellman, *Exploring Mathematics with the Transformation Graphing Application* http://education.ti.com/educationportal/sites/US/nonProductSingle/activitybook_transgraphapp_exploring.html.

[29] Glen E. Bredon, Sheaf Theory (Graduate Texts in Mathematics) Springer; 2nd ed. edition (January 24, 1997).

[30] Reviel Netz, *The Transformation of Mathematics in the Early Mediterranean World: From Problems to Equations* (Cambridge Classical Studies) (Cambridge University Press, 2004). Coxeter, H. S. M. and Greitzer, S. L. "Transformations." Ch. 4 in *Geometry Revisited.* Washington, DC: Math. Assoc. Amer., pp. 80-102, 1967. Graustein, W. C. "Transformation." Ch. 7 in *Introduction to Higher Geometry.* New York: Macmillan, pp. 84-114, 1930. Kapur, J. N. *Transformation Geometry.* New Delhi, India: Mathematical Sciences Trust Society, 1994-95.

[31] BORBA, M. Dimensões da Educação Matemática a Distância. In: BICUDO, M.A.V.; BORBA, M. (Org). *Educação Matemática: pesquisa em movimento*. São Paulo: Cortez, 2004a, p. 296-317. BORBA, M. Humans-with-media and mathematical thinking: Orality, writing and technologies of information and comunication. Proceedings of 10th International Congress on Mathematical Education - ICME 10, Copenhagen, Denmark, 2004b. BORBA, M., GRACIAS, T. Distance Education in Mathematics. Proceedings of PME 28, 1 - 290, Bergen, Norway, 2004. BORBA, M. C.; ARAÚJO, J. L. (Org). *Pesquisa Qualitativa em Educação Matemática*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004. BORBA, M.; PENTEADO, M. *Informática e Educação Matemática*. Belo Horizonte, Autêntica, 2001. BORBA, M. ; VILLARREAL, M. Humans-with-media and the reorganization of mathematical thinking. Dordretch: Kluwer Publisher, *in press*. D'AMBROSIO, U., *Etnomatemática – elo entre as tradições e a modernidade.* Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2001. GRACIAS, T. A . S. *A Reorganização do Pensamento em um Curso a Distância sobre Tendências em Educação Matemática*. 2003. 167 f. Tese (Doutorado em Educação Matemática) - Instituto de Geociências e Ciências Exatas, Universidade Estadual Paulista, Rio Claro, 2003. H'INES, M. J., FUGLESTAD, A. B. Proceedings of PME 28, Bergen University College, Bergen, Norway, 2004. LÉVY, P. *As Tecnologias da Inteligência*: o futuro do pensamento na era da informática. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993. NOSS, R. HEALY, L., HOYLES, C. The construction of mathematical meanings: connecting the visual with the symbolic, *Educational Studies in Mathematics*. 33(2): 203-233, 1997. PATEMAN, N. A., DOUGHERTY, B. J., ZILLOX, J. Proceedings of PME 27 and PME-NA 25, Colege of Education, University of Hawai'i, Honolulu, HI, 2003. STERRET, A. (Org.). USING WRITING to Teach Matematics, Mathematical Association of American (MAA) Notes, nº 16, 1990.

[32] În matematică Arhimede a fost cel care a fost cel mare a vorbit de o posibilă "transformare matematică" a universului. Conceptul de transfomare matematică este un concept transcendent care depăşeşte conotațiile normale ale înțelegerii mediului natural de viețuire. Arhimede credea că "transformarea matematică" apare o dată cu soluționarea unor probleme dificile. Dar ştiințific putem vorbii de o "transformare transcedentă."

[33] Christopher Allday, Volker Puppe, *Cosomological Methods in Transformation Groups* (Cambridge Studies in Advanced Mathematics) Cambridge University Press: Boston, 1993).

[34] Constantin C. Pavel, *Tragedia omului în cultura modernă* (Editura Anastasia: Bucureşti, 1996).

trebuie să aibă loc şi în cultură. Cultura poate să se realizeze numai prin transcederea ei, prin transformarea ei. Schimbarea culturii trebuie să se realizeze în mai multe sfere. Ortodoxia vorbeşte de o transformare religioasă a culturii. Transformarea culturii este stadiul ultim la care poate aspira umanitatea. Doar că trebuie să fim atenţi ca această transformare să aibă loc în cadre religioase şi înduhovnicite. Materialismul şi culturile materialiste sunt un pericol pentru culturile religioase din cauză că acestea operează numai pe valorile acestei lumi şi „veac trecător" în cuvintele Apostolului Pavel.[35]

De multe ori îmi dau seama că generaţiile din ziua de astăzi sunt cumva lipsite de căutarea genuină a adevărului şi a culturii religioase.[36] La generaţiile tinere, căutarea sensului religios profund al culturii este o problemă de perseverenţă şi de consecvenţă cu angajamentele faţă de sine şi faţă de mediul social în care trăiesc.[37] Sensul religios al transfigurării culturii este ceva care ţine de fiinţa esenţială a omului şi de profunzimile cu care fost el înzestrat.[38] Sensul chemării

---

[35] http://www.usask.ca/relst/jrpc.

[36] Heider, F. (1946). Attitudes and cognitive organization. Journal of Psychology, 21, 107-112. Koenig HG, Hays JC, Larson DB et al. (1999), Does religious attendance prolong survival?: A six-year follow-up study of 3,968 older adults. J Gerontol A Biol Sci Med Sci 54(7):M370-M376. V. Saroglou (2003), Psychology of Religion and Culture, Dept. of Psychology, Université Catholique de Louvain, Belgium. http://www.psp.ucl.ac.be/psyreli/2003.EOLSS.pdf Smith, Joseph Fielding, comp. Teachings of the Prophet Joseph Smith. Deseret Book, Salt Lake City, 1993. Strawbridge WJ, Cohen RD, Shema SJ, Kaplan GA (1997), Frequent attendance at religious services and mortality over 28 years. Am J Public Health 87(6):957-961.

[37] Church History and Religious Culture Formerly: Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis Edited by Wim Janse, *VU University Amsterdam.*

[38] Comité sur l'éducation au phénomène religieux. Groupe de travail sur la place de la religion à l'école. *L'enseignement culturel des religions. Principes directeurs et conditions d'implantation*, Étude no. 1. Québec: Gouvernement du Québec, 1999. Comité sur les affaires religieuses. *A New Approach to Religious Education in School: A Choice Regarding Today's Challenges*. Brief to the Minister of Education. Québec: Gouvernement du Québec, March 2004. ———. *Secular Schools in Québec: A Necessary Change in Institutional Culture*. Québec: Gouvernement du Québec, October 2006. Conseil supérieur de l'éducation. *Pour un aménagement respectueux des libertés et des droits fondamentaux: Une école pleinement ouverte à tous les élèves du Québec*. Brief to the Minister of Education. Sainte-Foy: Gouvernement du Québec, 2005. ———. *Developing Ethical Competence for Today's World:* An Essential Educational Task. 1989-1990 Annual Report on the State and Needs of Education. Sainte-Foy: Gouvernement du Québec, 1991. Ministère de l'Éducation, du Loisir et du Sport. *Establishment of an Ethics and Religious Culture Program: Providing Future Direction for All Québec Youth*. Québec: Ministère de l'Éducation, du Loisir et du Sport, 2005. Ministère de l'Éducation. *A School for the Future: Policy Statement on Educational Integration and Intercultural Education*. Québec: Ministère de l'Éducation, 1998. Belgium. Ministère de la Communauté française. Enseignement de la communauté française. *Programme d'études du cours de morale*. Brussels: SARPPEC, 2002. France. Ministère de la Jeunesse, de l'Éducation nationale et de la Recherche. Centre national de documentation pédagogique. *Enseigner au collège: histoire-géographie, éducation civique*. Paris: 2003. New Brunswick, Newfoundland and Labrador, Nova Scotia and Prince Edward Island. Departments of Education. *Foundation for the Atlantic Canada Social Studies Curriculum.* Fredericton, St. John's, Halifax and Charlottetown: 1998. Newfoundland and Labrador. Department of Education. *Religious Education: Curriculum Guide.* St. John's: 2005. 3. Among the Québec education programs, the Moral Education, Catholic Religious and Moral Instruction and Protestant Moral and Religious Education programs for 1980, 1990 and 2000 were also consulted. Programs put out by other Canadian provinces and countries, such as Finland, Norway and Switzerland were also reviewed. Québec Education Program, Elementary Personal Development Approved Version Ethics and Religious Culture 82 United Kingdom. Department for Education and Skills. "Qualifications and Curriculum Authority," *Religious Education. The Non-Statutory National Framework*. London: QCA Publications, 2004. Bellenger, Lionel, and Marie-Josée Couchaere. *Les Techniques de Questionnement: Savoir poser les bonnes questions*, 2e éd., Paris: Éditeur ESF, 2002. Berthelot, Jocelyn. *Apprendre à vivre ensemble, immigration, société et éducation*. Montréal: Saint-Martin, 1991. Bouchard, Nancy, ed. in collaboration with Raymond Laprée. *Éduquer le sujet éthique par des pratiques novatrices en enseignement et en animation*. Québec: Presses de l'Université du Québec, 2004. Caverni, Jean-Paul. *L'éthique dans les sciences du comportement.* Que sais-je? Paris: PUF, 1998. Cyrulnik, Boris. *Dialogue sur la nature humaine*. Paris: Éditions de l'Aube, 2004. De Foville, Jean-Marc. *Comprendre les religions*. Paris: Hachette, 2004. Desrosiers, Yvon, ed. *Religion et culture au Québec: Figures contemporaines du sacré*. Montréal: Fides, 1986. "École et religion," in *Revue internationale d'éducation de Sèvres* (no. 36). Sèvres: Centre international d'études pédagogiques, September 2004. Ferry, Jean-Marc. *L'éthique reconstructive*. Paris: Cerf (Collection Humanités), 1996. Gaddy, Barbara B., T. William Hall, and Robert J. Marzano. *School Wars: Resolving Our Conflicts Over Religion and Values*. San Francisco: Jossey- Bass Publishers, 1996. Grimmitt, Michael. *Pedagogies of Religious Education. Case Studies in the Research and Development of Good Pedagogic Practice in RE*. Essex: McCrimmon Publishing Company Ltd, 2000. Guillebeaud, Jean-Claude. *Le goût de l'avenir*. Paris: Seuil, 2003. Jackson, Robert. *Rethinking Religious Education and Plurality: Issues in Diversity and Pedagogy.* London: Routledge Falmer, 2004. Habermas, Jürgen. *L'éthique de la discussion et la question de la vérité*. Paris: Nouveau Collège de philosophie, Grasset, 2003. Hoogaert, Corinne et al. *Argumentation et questionnement: L'interrogation philosophique*. Paris: PUF, 1996. Lacroix, André, and Alain Létourneau. *Méthodes et interventions en éthique appliqué*e. Montréal: Fides, 2000. Ménard, Guy. *Petit traité de la vraie*

profunde a omului este realizarea lui şi prin cultură. Cultura dacă este transfigurată în sens religios poate fi o parte a desăvârşirii sau cel puţin o cale în spre îndumnezeire a omului. Bineînţeles că astăzi există pericolul grav al unei culturi duplicitare. Este vorba de „cultura secularizată" după cum s-a exprimat Alexander Schemann sau mai bine spus de refuzul culturii de a mai accepta valorile religioase. Astfel că poate exista o luptă puternică între două tipuri de cultură: cea religioasă, axată pe valorile perene ale credinţei şi cea seculară, axată pe valorile empirice, materialiste şi pragmatice.[39] Sensul ultim al culturii nu poate fi unul pragmatic. Sensul ultim al culturii, la fel ca mai toate întreprinderile domeniului uman este duhovnicesc şi prin extensie religios.[40] Transfigurarea culturii[41] se realizează mai mult decât orice prin viaţa Bisericii, o realitate teandrică şi o realitate duhovnicească care ne facem să tidem şi să ne dorim să ajungem în lumea de dincolo.[42] Transfigurarea în viaţa Bisericii se realizează prin liturghie şi prin participare regulată la slujbele

---

religion. Montréal: Liber, 1999. Québec Education Program, Elementary Personal Development Approved Version Ethics and Religious Culture 83 Nord, Warren. *Religion and American Education: Rethinking a National Dilemma.* Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1995. Ouellet, Fernand, ed. *Les institutions face aux défis du pluralisme ethnoculturel*. Québec: Institut québécois de recherche sur la culture, 1995. ———. *Quelle formation pour l'éducation à la religion?* Québec: Les Presses de l'Université Laval, 2005. Pagé, M., F. Ouellet, and L. Cortesao. *L'éducation à la citoyenneté*. Sherbrooke: CRP, 2001. Simonet, Renée, and Jean Simonet. *Savoir argumenter.* Paris: Édition d'Organisation, 1999. Volant, Éric. *Des morales. Crises et impératifs*. Montréal: Éditions Paulines, 1985. Zavalloni, Marisa, and Christiane Louis-Guérin. *Identité sociale et conscience*. Montréal: Privat, 1984. Annoscia, Giuseppe. *Encyclopédie des religions.* Paris: Encyclopedia Universalis, 2002. Auroux, Sylvain. *Encyclopédie philosophique universelle: Les notions philosophiques*. 2 vols. Paris: PUF, 1990. Canto-Sperber, Monique. *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. 2 vols. Paris: PUF (Collection Quadrige), 2004. Foulquié, Paul. *Dictionnaire de la langue philosophique*. Paris: PUF, 1982. Legendre, Renald. *Dictionnaire actuel de l'éducation*. 2nd ed. Montréal/Paris: Guérin/Eska (Collection Le Défi éducatif), 1993. Lenoir, Frédéric, and Ysé Tardan-Masquelier. *Le livre des sagesses: L'aventure spirituelle de l'humanité*. Paris: Bayard, 2002. ———. *Encyclopédie des religions*. 2nd ed. 2 vols. Paris: Bayard, 2000. Malherbe, Michel. *Encyclopédie des religions de l'humanité*. Paris: Fleurus, 1997. Raynal, Françoise, and Alain Rieunier. *Dictionnaire des concepts clés: Apprentissages, formation, psychologie cognitive*. 2nd ed. Paris: ESF, 1998. Baum, Gregory. *The Church in Quebec*. Outremont, Québec: Novalis, 1991. Bigge, Morris L. and S. Samuel Shermis. *Learning Theories for Teachers*, 6th ed. New York, NY: Longman, 1999. Bok, Sissela. *Common Values*, Columbia, MO. University of Missouri Press, 2002. Québec Education Program, Elementary Personal Development Approved Version Ethics and Religious Culture 84 Boudreau, Spencer. *Catholic Education: the Quebec Experience*. Calgary: Detselig, 1999. Brown, Raymond E. *Responses to 101 Questions on the Bible*. New York: Paulist Press, 1990. Dawson, Lorne L. (ed.) *Cults and New Religious Movements: A Reader*. Malden: Blackwell Publishing, 2003.
Dewey, John. *How We Think: A Restatement of the Relation of Reflective Thinking to the Education Process*. Boston, MA: D.C. Health & Co, 1933. Donin, Rabbi Hayim Halevy. *To Be a Jew: A Guide to Jewish Observance in Contemporary Life*. New York: Basic Books Publishers, 1972. Fisher, Mary Pat. *Living Religions*. 7th Edition. New Jersey: Prentice-Hall, 2008. Grimitt, Michael. *Religious Education and Human Development: The Relationship Between Religious and Personnel, Social and Moral Education*. Essex: McCrimmons Publishing Co Ltd, 1987. Habermas, Jürgen *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*. Ciaran P. Cronin and Pablo De Greiff, eds. Cambridge, MA: MIT Press, 2000. Hill, Brennan. *Jesus The Christ: Contemporary Perspectives*. Mystic, CT. Twenty-Third Publications, 1995. Jackson, Robert (ed.) *International Perspectives on Citizenship, Education and Religious Diversity*. London: Routledge Falmer, 2004. ———. *Religious Education: An Interpretative Approach*. London: Hodder & Stought, 1997. ———. *Rethinking Religious Education and Plurality: Issues in Diversity and Pedagogy*. London: Routledge Falmer, 2004. ———. *Intercultural Education and Religious Diversity: Interpretive and Dialogical Approaches from England*. 2-5 Sept. 2004. The Oslo Coalition on Freedom of Religion or Belief. 26 Nov. 2007 <http://folk.uio.no/leirvik/OsloCoalition/Jackson0904.htm>.
Koechlin, Carol. *Q Tasks: How to Empower Students to Ask Questions and Care About Answers*. Markham, Ont: Pembroke Publishers, 2006. Kuhn, Deanna. *Education for Thinking*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005. Lambros, Ann. *Problem-Based Learning in Middle and High School Classrooms: A Teacher's Guide to Implementation*. Thousand Oaks, CA: Corwin Press, 2005. McBrien, Richard. *Catholicism*. Oak Grove, MN: Winston Press, 1981. Milton, Rokeach. *The Nature of Human Values*. New York: Free Press, 1973. Nesbitt, Eleanor M. *Intercultural Education: Ethnographic and Religious Approaches.* Brighton, Sussex: Academic Press, 2004, 204p. Schuller, Florian.(ed).*Dialectics of Secularization: On Reason and Religion*. (Joseph Cardinal Razinger (Pope Benedict XVI) and Jürgen Habermas), San Francisco, CA: Ignatius Press, 2005. Shermis, S.S.. *Reflective Thought, Critical Thinking*. Bloomington, IN: ERIC Clearinghouse on Reading English & Communication (ERIC Digest D143), 1999. Sidney, Simon B., Leland W. Howe, and Howard Kirschenbaum. *Values Clarification: A Handbook of Practical Strategies for Teachers and Students*. New York: Dodd, Mead, 1978. Smith, David C., and Terrance R. Carson. *Educating for a Peaceful Future*. Toronto: Kagan and Woo, 1998. Stewart M. Hoover and Lynn Schofield Clark (Eds.), *Practicing Religion in the Age of the Media*. New York: Columbia University Press, 2002.

[39] Elizabeth Anderson. *Dewey's Moral Philosophy*. Stanford Encyclopedia of Philosophy. Douglas Browning, William T. Myers (Eds.) *Philosophers of Process.* 1998. Robert Burch. *Charles Sanders Peirce*. Stanford Encyclopedia of Philosophy. John Dewey. Donald F. Koch (ed.)

Bisericii.[43] Transfigurarea este una dintre principalele teme ale slujbelor. Fie că este menționată sub chipul pocăinței sau al rugăciunii, este cumva realizarea omului în spațiul creat extern.[44]

„Sfântul Maxim îl înțelege pe om ca microcosmos, pentru structura ori natura sa, în care se reflectă şi în care este recapitulată ipostatic lumea, dar această definiție e depăşită prin faptul că urcuşul mediator la care este chemat are dimensiune macrocosmică şi teologică. Îndrăznind să le unească pe toate ale sale cu Dumnezeu, omul, sinteză a creației sensibile şi inteligibile, fiind microcosmos, asumă, uneşte şi ridică în sine universul, devenind un *macrocosmos* (cf. *Ambigua*, 7i). Experiența îndumnezeirii omului devine în acest fel premisa îndumnezeirii creației întregi (cf. *Ambigua*, 7h), ceea ce implică şi o umanizare a lumii, pentru că energiile dumnezeieşti se revarsă în ființa acesteia prin omul teotizat, ca în coborârea Duhului Sfânt prin Hristos (Dumnezeu înomenit şi om îndumnezeit) către Biserică (aceasta fiind, cum deja am spus, forma desăvârşită, anticiparea formei eshatologice a creației). De altfel, tocmai pentru că nu pe lângă,

Lectures on Ethics 1900–1901. 1991. Daniel Dennett. Postmodernism and Truth. 1998. John Dewey. *The Quest for Certainty: A Study of the Relation of Knowledge and Action.* 1929. John Dewey. *Three Independent Factors in Morals.* 1930. John Dewey. *The Influence of Darwin on Philosophy and Other Essays*. 1910. John Dewey. *Experience & Education.* 1938. Cornelis De Waal. *On Pragmatism.* 2005. Abraham Edel. Pragmatic Tests and Ethical Insights. In: Ethics at the Crossroads: Normative Ethics and Objective Reason. George F. McLean, Richard Wollak (eds.) 1993. Michael Eldridge. *Transforming Experience: John Dewey's Cultural Intrumentalism.* 1998. Richard Field. *John Dewey (1859-1952)*. Internet Encyclopedia of Philosophy. David L. Hildebrand. *Beyond Realism & Anti-Realism.* 2003. David L. Hildebrand. *The Neopragmatist Turn*. Southwest Philosophy Review Vol. 19, no. 1. January, 2003. William James. *Pragmatism, A New Name for Some Old Ways of Thinking, Popular Lectures on Philosophy*. 1907. William James *The Will to Believe*. 1896. George Lakoff and Mark Johnson. *Philosophy in the Flesh : The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought.* 1929. Todd Lekan. *Making Morality: Pragmatist Reconstruction in Ethical Theory.* 2003. C.I. Lewis. *Mind and the World Order: Outline of a Theory of Knowledge.* 1929. Keya Maitra. *On Putnam.* 2003. Joseph Margolis. *Historied Thought, Constructed World.* 1995. Louis Menand. *The Metaphysical Club.* 2001. Hilary Putnam *Reason, Truth and History.* 1981. W.V.O. Quine. *Two Dogmas of Empiricism*. Philosophical Review. January 1951. W.V.O. Quine *Ontological Relativity and Other Essays.* 1969. N. Rescher. *Process Philosophy*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Richard Rorty *Rorty Truth and Progress: Philosophical Papers. Volume 3.* 1998. Stephen Toulmin. *The Uses of Argument.* 1958.

[40] John Dewey, "The Pattern of Inquiry," in *The Philosophy of John Dewey* (Chicago: University of Chicago Press, 1973). (Chicago: University of Chicago Press, 1973). William James, "The Sentiment of Rationality," in *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, (New York: Longmans, Green and Co., 1897) Richard Rorty, "Religious Faith, Intellectual Responsibility and Romance," in *The Cambridge Companion to William James*, edited by Ruth Anna Putnam (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), Ellen Kappy Suckiel, *Heaven's Champion: William James's Philosophy of Religion*, (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1996), Hilary Putnam, *Renewing Philosophy*, (Cambridge: Harvard University Press, 1992), Josiah Royce, "The Possibility of Error," in *The Philosophy of Josiah Royce*, edited and with an Introduction by John Roth, (New York: Thomas Y. Crowell Company, 1971) Fyodor Dostoevsky, *Notes From the Underground and The Grand Inquisitor* New York: E.P. Dutton & Co. Inc, 1960), Robert Lord, "Descent From Reality," in *Dostoevsky, Essays and Perspectives* (Berkeley: University of California Press, 1970), Phil Oliver, *William James's "Springs of Delight": The Return to Life*(Nashville: Vanderbilt University Press, 2001), William James, *The Principles of Psychology*, 2 vols. (New York: Dover Publications, Inc., 1950), Hilary Putnam, *Ethics without Ontology* (Cambridge, MA and London: Harvard University Press, 2004), Hilary Putnam, *Realism with a Human Face*, ed. James Conant (Cambridge, MA and London: Harvard University Press, 1990).

[41] William Hart, *The religious effects of culture* (Cambridge, 2000).

[42] John Dear, *Transfiguration: A Meditation on Transforming Ourselves and Our World* (New York, 1996).

[43] Ştefan Buchiu, *Întrupare si unitate, Restaurarea cosmosului in Iisus Hristos*, (Editura Libra, Bucureşti, 1997).

[44] Atanasie cel Mare, sfânt, *Tratat despre întruparea Cuvântului*, trad. din greceşte, introd. Şi note de pr. prof. Dumitru Stăniloae, în PSB 15, EIBMBOR, 1987 Maxim Mărturisitorul, sfânt, *Ambigua. Tâlcuri ale unor locuri cu multe şi adânci înțelesuri din sfinții Dionisie Areopagitul şi Grigorie Teologul*, trad. din greceşte, introd. şi note de pr. prof. D. Stăniloae, în PSB 80, EIBMBOR, 1983 (PG 91, col.1032-1417) *Mystagogia Sfântului Maxim. Care explică ce simbolizează cele ce se săvârşesc în sfânta biserică în timpul liturghiei*, traducere din greceşte de protopop-stavrofor dr. Dumitru Stăniloae, în *Revista teologică* nr. 3-4 şi6-8/1944 (PG 91, col.657-717) Maxim Mărturisitorul, sfânt, *Către preacuviosul presbiter şi egumen Talasie, Despre diferite locuri grele din dumnezeiasca Scriptură*, trad. din greceşte de prot. stavr .dr. Dumitru Stăniloae, *Filocalia* 3, Sibiu 1948 (PG 90, col.244-785). Bielawski, Maciej, *Părintele Dumitru Stăniloae, o viziune filocalică despre lume*, Deisis, 1998 Blowers, Paul M., "Gentiles of the Soul: Maximus the Confessor on the Substructure and Transformation of the Human Passions", în *Journal of Early Christian Studies* 4: 1 (The John Hopkins University Press, 1996) Costache, Doru, "Logos şi creație în teologia Sfântului Atanasie cel Mare", în *Glasul Bisericii* nr. 8-12/1994. "Omul şi lumea în viziunea Părinților răsăriteni sau Despre ieşirea din criză" (în *Glasul Bisericii*, nr. 6-12/1995. "*Communio*". Părintele Dumitru Stăniloae şi rațiunea eclesial-colocvială a existenței", în *Studii teologice* nr. 3-4/2001. Kovalevsky, Jean, *Taina originilor*, Anastasia, 1996. Larchet, Jean-Claude, *La divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur*, Cerf, 1996.

ci prin om se revarsă de acum energiile dumnezeieşti în creaţie, sfântul sugerează – în *Răspunsuri către Talasie*, 60 – că modul teandric (inaugurat de Hristos dar anticipat în diverse grade pe tot parcursul devenirii creaţiei) este starea la care întreaga realitate este chemată să participe. Pentru sfântul Maxim, această istorie a progresului creaţiei către forma ultimă nu este niciodată separată de prezenţa umană. Dumnezeu nu se substituie puterii, posibilităţilor creaţiei, ci susţine aceste posibilităţi. Or, creaţia nu se poate ridica decât în măsura în care accede la conştiinţă, fapt care se realizează în om. Voi reveni, cu altă ocazie, asupra acestui aspect. Este însă locul să spun măcar atât, că sfântul nu concepe altă relaţie între Dumnezeu şi creaţia Sa decât aceea a dialogului dintre două conştiinţe (cf. *Ambigua*, 106, prima distincţie şi unificarea a cincea). Fiinţă conştientă şi liberă, stăpână peste natura proprie şi peste natura creaţiei, liberă faţă de toate cele din el, din jurul său şi de sub el (în măsura în care s-a angajat în experienţa vieţii virtuoase), paradoxal, omul nu este totuşi altceva decât cosmosul, în ce priveşte natura sa, dar este conştiinţa creaţiei. Acest fapt e afirmat puternic în fragmentul citat, din *Mystagogia*, 7, unde sfântul, comparând structura dihotomică a omului şi a cosmosului, afirmă că omul e cosmos, iar cosmosul om. E vorba de o conformitate structurală şi de o intercondiţionare, omul trăind în sine tot ceea ce presupune fiinţa creată, iar cosmosul devenind tot ceea ce trăieşte omul. Omul se ridică din "pământ", din tensiunile şi repetiţiile proprii naturii complexe a creaţiei, şi prin aceasta cosmosul e ridicat la unitatea fiinţei adunate (prin vieţuirea virtuoasă şi mai ales prin experienţa îndumnezeirii) a omului. Desigur, e la fel de posibil şi drumul invers, al universului supus entropiei, deşertăciunii (cf. *Romani*, 8, 19-23), din cauza omului care, eşuând în a se ridica din pământ, se lasă circumscris experienţei mortifere a naturii universului. Destinul creaţiei este prescris, rămânând numai ca omul să-şi împlinească, în Hristos şi Biserică, menirea; păcatul, renunţarea la vieţuirea teandrică, nu face decât să amâne împlinirea acestui destin. Conformitatea structurală a omului şi a lumii este, cum am văzut, şi conformitate de sens, pentru că aşa cum omul, murind, înviază, tot astfel cosmosul, "îmbătrânind şi murind", renaşte tânăr. La fel, aşa cum în starea/viaţa viitoare, trupul se face asemenea sufletului, făptura văzută devine asemenea celei nevăzute (nu avem acum, pentru această stare, decât analogia trupului înviat al Domnului şi transparenţa icoanelor). E vorba de o transfigurare a omului şi a creaţiei, operată printr-o prezenţă energetică (activă) şi luminoasă a Cuvântului în creaţia sa. Iar omul este cel chemat să-i facă tot mai mult loc lui Dumnezeu, deşi aceasta nu implică inactivitatea sa, ci un alt mod al lucrării, în conformitate cu prezenţa lui Dumnezeu. Dacă, sub aspectul naturii, omul şi cosmosul au mai puţin de făcut pentru a ajunge la starea ultimă, sub aspectul vocaţiei omul este un agent al sporirii lumii, angajat de Dumnezeu pentru marea operă de organizare şi împlinire a creaţiei. Aflându-se în mijlocul unei realităţi divizate existenţial – e vorba de cele cinci distincţii fundamentale –, omul are de activat comunional raţiunile celor distincte, astfel că, prin toate ascensiunile sale, el operează tot atâtea unificări între cele distincte, pentru ca apoi, unindu-se omul cu Dumnezeu, toate să se unească o dată cu el, în el şi prin el cu Dumnezeu. Omul, spune sfântul Maxim, "are fizic – prin caractersitica părţilor sale de a fi în relaţie cu toate extremităţile – puterea de unificare [*ten pros henosin dinamin*], prin medierile [realizate] între toate extremităţile [lumii]. Prin această putere completându-se modul creării[…] celor diferenţiate, omul avea să manifeste prin sine marea taină a ţintei divine: unirea prin armonizare a extremităţilor din făpturi între ele, unire care înaintează

Meyendorff, John, *Teologia bizantină. Tendinţe istorice şiteme doctrinare*, EIBMBOR, 1996. Nellas, Panayotis, *Omul, animal îndumnezeit. Pentru o antropologie ortodoxă*, Deisis, Sibiu, 1994 Thunberg, Lars, *Man and the cosmos. The vision of St. Maximus Confessor*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood (NY), 1985. Voicu, arhid. prof. Constantin, "Hristologia cosmică după Sf. Maxim Mărturisitorul", în vol. *Persoană şi comuniune*, Sibiu, 1993. Bohm, David, *Plenitudinea lumii şi ordinea ei*, Humanitas, 1995. Brambilla, Franco Giulio, "Teologie della creazione", în *La scuola cattolica*, nr. 5/1994. Conseil oecuménique des Eglises, *Signes de l'Esprit*, Rapport officiel de la Septième Assemblée, WCC Publication, Genève, 1991. Costache, Doru, "Istoria recentă, actualitatea şi perspectivele raporturilor dintre teologie şi reprezentarea ştiinţifică a lumii", în vol. colectiv *Ştiinţă şi teologie. Preliminarii pentru dialog*, XXI: Eonul dogmatic, 2001. Maldamé, Jean-Michel, *Le Christ et le cosmos. Incidence de la cosmologie moderne sur la théologie*, Desclée, 1993. Moltmann, Jürgen, *God in creation. An ecological doctrine of creation*, SCM Press, 1985. Nicolescu, Basarab, *Transdisciplinaritatea. Manifest*, Polirom, 1999 Popper, Karl R., *În căutarea uneilumimaibune*, Humanitas, 1998. Popescu, pr. prof. Dumitru, *Teologie şi cultură*, EIBMBOR, Bucureşti, 1993. Schäfer-Guignier, Otto, *Et demain la Terre… Christianisme et écologie*, Labor et Fides, 1990. Teilhard de Chardin, Pierre, *Le phénomène humain*, Seuil, 1970.

ascendent şi succesiv de la cele imediate la cele mai îndepărtate şi de la cele mai de jos la cele mai înalte, sfârşindu-se/delimitându-se în Dumnezeu”. O descriere simplă (naturalistă) a omului– ca organism biologic – îl prezintă întemeiat pe condiţionările reciproce ale componentelor sale. Şi, sub acest aspect, fiinţa umană şi cea cosmică sunt, deşi la scări diferite, identice. Numai că, în ce priveşte fiinţa umană, intercondiţionările se manifestă ciudat de la om la om: ca unicităţi sau alterităţi. Ceea ce înseamnă că în chiar aceste condiţionări reciproce intervine, structurant, un mistic factor modelator, transcendent şi imanent acestora, persoana. În virtutea simetriei convergente dintre umanitate şi cosmos, sfântul Maxim merge până la a afirma că, (1) în prelungirea similarului său organic (a microcosmosului, aşadar fiinţa umană), universul se desfăşoară prin forţa intercondiţionărilor dintre componentele sale, dar şi(2), simultan, prin intervenţia aceluiaşi factor modelator, transcendent şi imanent acestora, persoana umană, care este capabilă – în virtutea aspiraţiei de umanizare, a principiului antropic de constituire a cosmosului– să colecteze, să enipostasieze universul ca macrantrop. Însă împlinirea universului în om şi ca om este mereu condiţionată de reuşita acestuia în relaţia cu Dumnezeu, de realizarea unei existenţe teantropice. Părintele Teilhard de Chardin afirmă, destul de apropiat, că universul se mişcă între şanse la nivel intern şi libertatea omului la nivel extern, între ordine logică şi anomie. Privind metoda, sfântul Maxim, credincios concepţiei sale despre întrunirea contemplaţiei (*theoria*, realizarea teologică a conştiinţei) şi a virtuţii (*praxis*, realizarea teologică a făptuirii) în *actul* fiinţării omeneşti– cu totul potrivnic separaţiei occidentale între contemplaţie şi acţiune –, înţelege unificările ca realizare deplină a omului şi a lumii (unifică, deci, domeniile interior şi exterior). Prin contemplaţie şi virtute, acesta se adună şi le adună pe toate în sine pentru a trăi cu toate şi pentru ca toate să trăiască prin el cu Dumnezeu. E ceea ce sfântul înţelege când spune că omul realizează *în sine* unitatea lumii (universul recapitulat în microcosmos) şi urcând *prin toate* către Dumnezeu (universul constituit ca macrantrop).”[45]

Cultura este o modalitate de realizare a acestei transfigurări generale. Biserica este mediul transformării culturii umane. Elementele culturale sunt impregante de elementele ştiinţifice.[46] Am putea vorbii de o realizare prin cultura o omului şi de o modalitate de împlinire a lui. Cultura este o modalitate de cunoaştere a lui Dumnezeu, o modalitate de abordare a realităţilor transcendente. Cu cât ne înduhovnicim cu atât devenim nişte oameni mai culturalizaţi şi mai sensibili.[47] Cultura este o parte care poate avea un sens duhovnicesc numai atâta vreme cât se intersectează cu viaţa

---

[45] Preot dr. Doru Costache, Microcosmos şi macrocosmos: implicaţiile ecologice în cugetarea sfântului Maximn Mărturtisitorul, http://www.cdst.ro. Sf. Atanasie cel Mare, Cuvânt către Elini, col. PSB, vol. 15, ed. IBM al BOR, Bucureşti, 1984 Jean Guitton, Dumnezeu şi Ştiinţa, ed. Harisma, Bucureşti, 1992 Jürgen Moltmann, God in Creation, Oxford University Press, London, 1992 Thomas Torrance, Senso del Divino e Scienza moderna, ed. Vaticana, 1992.

[46]Se poate vorbii astfel de o transfigurare cosmică sau atronomică: Andonie St.George, *"Istoria matematiciiîn România"*, vol.I, Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1965 Aujac, G., *Cartes géographiques en gec moderne imprimés à Padoue en 1700*, Geographia Antiqua, VI, 1997 Bigourdan, G., *Notes écrites de la main de M. G. Bigourdan,* Biblioteca Observatoruluidin Paris Dezobry, Ch., Bachelet, Th., "*Dictionnaire générale de Biographie et d'histoire de mythologie de géographie ancienne et moderne comparée des antiquités et des institutions grecques, romaines, françaises et étrangères*", Paris, 1889 C.C.Giurescu, C. C., *Harta StolniculuiConstantin Cantacuzino,* în "R.I.R.", XIII, fasc.1, 1943 Hepites˜ St., *"Premier essaisur les traveaux astronomiques en roumanie jusq'à la fin du XIXe siècle"* Hepites˜ St., *"Esquisse historique des travaux astronomiques en Roumanie, Bulletin de la Société des Sciences*", XI, 1-2, Bucureşti, 1902 Hoefer, F., *Nouvelle biographie générale depuis les temps les plus reculés jusqu' à nos jours avec les renseignements bibliographiques et l'indication des sources à consulter,* Paris, 1864 apadopulos-Kerameus, A., *Scrierişidocumente greceştiprivitoare la istoria românilor din anii1592-1837*, culese şipublicate în tomul XIIIdin *Documente Hurmuzaki*, de A. Papadopulos-Kerameus, traduse de G.Murnu şiC.Litzica (p.328 etc.). Stavinschi, M., "*Astronomical Observatory of Bucharest, 75 years of existence*", Bucureşti, 1983. Stavinschi, M., *"Astronomical Research in Romania*", Rom.Astr.J., Vol.1, N01-2, p.115-119, Bucureşti, 1991. Stavinschi, M., *"Coopération entre astronomes roumains et français, une longue tradition*", Observatoire de Paris, 1995. Stavinschi, M. *Notara, un élève de Cassini*, în cartea *Sur les traces des Cassini*, p. 197 (sous la direction de P. Brouzeng et S. Débarbat), Editions du CTHS, 2001.

[47] “Teoreticienii culturii din secolul al optsprezecelea şi începutul secolului al 19-lea şi foarte mulţi dintre cei de azi identifică cultura şi civilizaţia pe care adesea le opun naturii. Astfel oamenilor cărora le lipsesc semnele culturii înalte par adesea mai naturali şi observatorii critică sau dimpotrivă apără elementele culturii înalte care ar inhiba "natura umană". La sfârşitul secolului al XIX-lea antropologii au propus o definiţie mai amplă a culturii, definiţie care să poată fi aplicată mai multor tipuri de societăţi. Ei au definit cultura drept natura umană şi au observat că aceasta îşi are rădăcinile în capacitatea universal umană de a clasifica experienţele, de a le codifica şi de a comunica simbolic. În consecinţă, societăţile izolate dezvoltă culturi propri, originale, dar componente ale diferitelor culturi locale se pot răspândi cu uşurinţă de la o comunitate la alta. Noua disciplină, denumită Antropologie culturală trebuia să găsească definiţii ale culturii care să poată fi utilizate atât metodologic cât şi teoretic. Antropologii fac distincţie între cultura materială şi cea simbolică nu doar pentru că fiecare reflectă tipuri diferite de activitate umană, ci mai ales

Bisericii. Sensul ultim al culturii este realizarea persoanei în transcendent, în lumea ce v-a să fie. În termeni dogmatici, cultura are un anumit destin eshatologic.

„Termenii ‘apocalipsă’ si ‘eshatologie’ se completează reciproc, dar nu se confunda. Datorita părtăşiei noastre la viața dumnezeiască ‘cele de pe urma din Biserica nu sunt deosebite de cele dintâi’. ‘Trăind în Biserică- spune acelaşi teolog- ajungem la starea lui Adam în Rai înainte de cădere şi ne înălțăm încă mai sus, căci ajungem la părtăşie şi unire cu Hristos ‘. Termenul ‘apocalipsă’ înseamnă ‘descoperire’, ‘revelație’. Ne vom ocupa, in speța, de ‘Apocalipsă’, ultima carte a Sfintei Scripturi. Deşi ‘Apocalipsa’ este ultima carte a Sfintei Scripturi, ea nu înseamnă învățătura exclusiv eshatalogică. Se situează, într-adevăr, la polul opus cărții Facerea, însă ‘împreună- cu aceasta- formează o axă : căderea-mântuirea’. Ioan Teologul primeşte porunca să scrie despre cele ce vede şi aude (Apoc. 1, 11 si 19), dar primeşte şi porunca să nu scrie despre unele lucruri auzite (Apoc. 10, 4). Ce altceva poate să însemne porunca de a scrie despre cele ce a ‘a văzut şi cele ce au sa fie după acestea’ (Apoc. 1, 19), decât faptul ca Apocalipsa cuprinde ‘o descoperire simbolica a luptei Bisericii pentru continuarea operei de mântuire a lumii, menita să se desfăşoare crescând până la sfârşitul veacurilor’ şi faptul ca ‘Apocalipsa descrie, in mod profetic, drumurile Bisericii şi a creației în timp, renaşterea omului, recrearea lumii create şi vizibile şi care conține întregul mister al iconomiei dumnezeieşti’. Apocalipsa cuprinde însă şi ‘o viziune de ansamblu asupra istoriei omenirii’. La vremea scrierii Apocalipsei, partea certă istorica o constituia introducerea (cap. 1) precum şi scrierile către cele şapte Biserici asiatice (cap. 2-3). Multe elemente profetice din vremea aceea au îmbrăcat deja şi un vesmânt istoric. Fiecare treapta istorica a Bisericii lui Hristos se regăseşte în apocalipsă. Când a trăit Biserica altcumva decât ce se afla scris in Apocalipsă? Când au fost pentru Biserică acele vremuri neapocaliptice? Niciodată! Din perspectiva umană, drumul Bisericii a fost şi rămâne un drum spinos, o cale ‘îngustă’ (Mt. 7, 14) şi plină de necazuri cu momente scurte de pace relativă, dar cu un nesfârşit ‘război nevăzut’. Luam ca exemplu doar doua segmente istorice. Calul ‘roşu ca focul’ (Apoc. 6,4), de la pecetea a doua, înseamnă, după Sfântul Andrei al Cezareii, perioada ‘vărsării de sânge’. Câți dintre creştinii primelor veacuri, gustând din paharul amar al urgiilor lui Nero, primul dintre persecutorii Bisericii şi izbindu-se de acel crud edict : ‘non licit esse vos’ (‘nu este permis să existați’) n-au văzut în acest persecutor un antihrist? Şi era doar anul 64 al erei creştine.”[48]

Ca şi religie care se ocupă cu valorile transcendente ale veacului ce v-a urma, cultura este o extensie a vieții hristice. În Hristos sunt realizate toate contradicțiile culturale ale lumi antice şi a celei moderne. Lumea modernă este o lume care trebuie se definească pe sine printr-o cultură axată pe teologic şi pe liturgic. O cultură care se bazează pe valorile duhovniceşti este singura menită să ne scoată din din planul limitaților creației.[49]

„Cultura dominanta în Europa de astăzi este o cultura secularizată. Situația de la noi din țară este mult diferită deocamdată fata de cea din Elveția. Pe de o parte, daca în Elveția populația frecventează tot mai puțin Biserica şi slujbele ei, la noi poporul a rămas în majoritatea lui un popor religios cu toata propaganda atee la care a fost supus pe parcurs de

pentru că ele alcătuiesc corpusuri de date diferite care cer diferite metodologii. Un alt mod comun de înțelegere a culturii este prin definirea acesteia în funcție de părțile ei componente: Valori (idei), Norme (comportamente), şi Artefacte (lucruri, sau părți ale culturii materiale). Valorile sunt idei despre ceea ce poate fi important în viață. Ele ghidează restul culturii. Normele sunt expectații ale comportamentului diferit al oamenilor în diferite situații. Fiecare cultură are metode diferite (sancțiuni) pentru a-şi impune normele. Sancțiunile variază şi ele în funcție de importanța normei. Normele cele mai importante formalizate de sancțiuni se numesc legi. Artefactele derivă din valorile culturale şi din norme. De regulă, arheologii se concentrează asupra culturii materiale, iar antropologii culturali asupra celei simbolice, cu toate că ambele grupuri sunt interesate de interacțiunea celor două domenii. În plus, antropologii înțeleg prin cultură nu doar bunuri de consum, ci şi procesul de producere al acestora; ei dau un sens atât bunurilor de consum, cât şi relațiilor sociale sau practice generate de acestea. La începutul secolului al XX lea antropoolgii înțelegeau prin cultură nu doar un set de activități sau procese separate ci şi modele, patern-uri ale acestor produse sau activități. În plus, ei presupuneau că asemenea modele aveau granițe clare, astfel încât oamenii confundau cultura cu societatea care le producea. În societățile mai mici în care oamenii intră în relații de vârstă, gen, familie sau grup de descendență, antropologii cred că oamenii au mai mult sau mai puțin acelaşi set de convenții şi valori. De aceea, s-a folosit termenul de subcultură pentru a identifica culturile care sunt parte a unei categorii integratoare. Deoarece acestea reflectă poziția unui segment al societății față de celelalte segmente şi față de întregul ei, adesea revelează procese de dominație şi rezistență.” http://ro.wikipedia.org/wiki/Cultur%C4%83.

[48] http://www.cuplari.ro/referate/referat_APOCALIPSA-SI-ESHATOLOGIE-446.html.

[49] Grof Stanislav, *Dincolo de rațiune. Naştere, moarte şi transcendență în psihoterapie* (Editura Cartea Veche: Bucureşti, 2007).

mai bine de patru decenii. Pe de alta parte însa există şi elemente comune, fiindcă şi la noi sporeşte numărul celor care se interesează mai mult de cele materiale decât de cele spirituale, cu atât mai mult cu cât cultura secularizată europeană exercita o puternica influență asupra societății româneşti în contextul procesului de integrare europeana. Fie ca este vorba de cinematograf, fie ca este vorba de televiziune, de presa sau publicații, toate tind, in majoritatea cazurilor, să orienteze omul mai mult spre realități pământeşti decât spre cele cereşti. Ce se înțelege prin secularizare? Un colocviu organizat de KEK asupra misiunii creştine într-o Europa în mutație reia un citat al unui teolog protestant mai cunoscut, Părintele Gogarten şi spune următoarele despre originea procesului de secularizare: secularizarea este consecința libertății din partea ființei umane fata de lume şi față de dominația acesteia asupra lui. Aceasta exigenta a libertatii duce la secularizarea lumii, în sensul ca aceasta lume nu mai este o lume dominata si condusa de zei şi de stăpâni. Lumea şi tot ce conține ea devine acum un lucru disponibil. Ea este lume, lume seculara. Cu alte cuvinte, aceste considerații vor să arate ca datorită creştinismului s-a trecut de la o concepție panteista despre lume, care confunda Dumnezeirea cu lumea si teroriza omul prin sacralitatea ei, la o concepție teista care desacralizeaza lumea şi reda omului libertatea față de ea. Dacă în concepția panteista lumea se confunda cu Dumnezeirea, iar omul era supus legilor naturale care îi anulau orice aspirație spre libertate, aşa cum se întâmpla cu personajele din tragedia antica obligate să se supună unui destin implacabil, în creştinism lumea se desparte de Dumnezeu, fiindcă este creată şi devine astfel o realitate autonomă față de Dumnezeu. *La baza procesului de secularizare se afla aceasta idee de autonomie a lumii care, după părerea comentatorilor apuseni, ar reprezenta contribuția principala a Noului Testament. Consecințele care decurg de aici sunt extrem de importante pentru viata si misiunea creştină*. Conceptul de autonomie a lumii fată de Dumnezeu a dus la apariția şi dezvoltarea unei teologii gnostice care a oscilat între un raționalism care pretindea că poate cunoaşte pe Dumnezeu în ființa Lui şi un agnosticism care interzice orice cunoaştere a lui Dumnezeu în afara de Revelația adusa de Hristos, fapt pentru care ambele sisteme de gândire *au izolat pe Dumnezeu in Treime într-o transcendenta inaccesibila*. Autonomia creației ca rezultat al izolării Dumnezeirii în transcendent a dus apoi inevitabil la autonomia omului şi rațiunii umane fata de Dumnezeu. Aceasta autonomie a rațiunii este întemeiata din punct de vedere teologic pe faptul discutabil, din punct de vedere biblic si patristic, că omul prin propria lui rațiune, fără intervenția harului dumnezeiesc, se poate ridica la cunoaşterea lui Dumnezeu. În acest sens se declara textual că „Sfânta noastră Biserica, mama noastră, ține şi învață că Dumnezeu, principiu şi sfârşit al tuturor lucrurilor, poate fi cunoscut cu certitudine prin luminile naturale ale rațiunii umane pornind de la lucrurile create” [4]. Noi credem ca omul zidit după chipul lui Dumnezeu este menit prin firea lucrurilor sa-L cunoască pe Creatorul său, dar o cunoaştere a lui Dumnezeu care se realizează numai prin puterile naturale ale rațiunii umane fără intervenita harului[50] care vine să fundamenteze cea mai deplina autonomie a omului şi rațiunii sale față de Dumnezeu. Desigur, exista o mare diferență între scolasticism şi iluminism fiindcă, diferit de primul care ştie şi de Rațiunea dumnezeiască, cel de al doilea, din opoziție față de autoritarismul ecleziastic, nu ştie decât rațiunea umană. Dar autonomia rațiunii proclamată de iluminism în urma formidabilei confruntări cu Biserica, îsi află originea într-o teologie speculativa care a introdus separația profundă între ordinea naturala a omului şi cea supranaturală a lui Dumnezeu. Scolastica n-a avut intenția să opună harul cu rațiunea, dimpotrivă considera că harul desăvârşeşte natura, dar din cauza conflictului deschis pe care l-a avut cu iluminismul, omul european a început să considere harul ce aparține ordinii supranaturale, ca o violare a ordinii naturale şi ca un atentat împotriva libertății de gândire, pornind pe panta îndreptării de ordinea supranaturala pentru a se angaja pe calea procesului de secularizare, al unei lumi care se vrea autonomă. Autonomia rațiunii umane, proclamata de iluminism, este rezultatul autonomiei creației față de Dumnezeu. Mergând mai departe, în aceeaşi direcție, putem spune că atât izolarea Dumnezeirii în transcendent cât şi autonomia creației față de Ziditorul ei au determinat omul să ia locul lui Dumnezeu pe pământ şi să domine lumea în numele Creatorului. Pentru justificarea acestei tendințe s-a făcut apel la două idei biblice, mai întâi la cea după care ființa umana poartă în ea chipul lui Dumnezeu, fapt care i-a permis omului să se substituie Creatorului pe pământ şi apoi la porunca dată omului să stăpâneasca pământul, invocată în sprijinul dominației lumii văzute de către om. „În sfera civilizației creştine, aceasta sete de putere şi dominație a omului, spunea Jurgen Moltmann, a fost eliberata de inhibițiile ei religioase şi sporită apoi prin înțelegerea eronata a credinței biblice în creație; porunca dumnezeire de stăpânire a pământului (Dominatio terrae) a

[50] Nicon D. Patrinacos, A Dictionary of Greek Orthodoxy (Pleasantville, NY: Hellenic Heritage Publications, 1984).

fost înțeleasa ca o porunca dumnezeiască dată ființei umane ca porunca de dominare a naturii, de cucerire a lumii şi de stăpânire asupra ei. Nestăvilita pofta de putere a fost cea de a face omul asemenea cu Dumnezeu – Atotputernicul. Astfel ființa umană a invocat puterea lui Dumnezeu ca să dobândească o justificare religioasa pentru propriile lui interese, iar aceasta concepție a fost menținuta în creştinătate europeana şi americană (de Bisericile apusene) care rămâne şi ea vinovata pentru criza lumii de azi".[51]

CAPITOLUL 2

TRANSFIGURAREA ÎN ŞTIINȚĂ

Conceptul de transfigurare nu este străin nici ştiinței. În special în fizică şi în chimie, transfigurarea este un concept aproape omni-prezent.[52] Schimbarea elementelor dintr-o substanță în altele prin diferire procese ştiințifice nu este decât un preambul al schimbării radicale finale a universului şi a cosmosului în care trăim. Această schimbare v-a survenii la un anumit moment dat în sfera a ceea ce scripturile numesc apocalipsa.[53] Materia v-a suferii un profund proces de transfigurare radicală.[54] Părinții Bisericii ne spun că de la creație, cosmosul se află într-un proces de transfigurare. Materia este astfel o bază şi un fundal al teoriilor transfigurative. Tendința transfigurativă poate fi recunoscută în ştiință până la nivelul fotonului care în starea lui dinamică se află într-o continuă mişcare fizică.[55]

În altă ordine de idei trebuie să spunem că ştiința în general trebuie privită ca şi o disciplină umană a transfigurării. Ştiința este capabilă la un anumit nivel să transfigureze omul şi concepțiile lui despre univers sau despre

---

[51] Pr. Prof. Dr. Dumitru Popescu, Studii teologice, seria a II-a, anul XLVI, nr. 1-3, ianuarie-aprilie 1994, pag. 35-42.

[52] A. H. Almaas, *Facets of Unity: The Enneagram of Holy Ideas* (Shambhala: California 2000).

[53] H. Bondi (1957), "Negative Mass in General Relativity", *Rev. Mod. Phys. 29* No. 3 July 1957, pp. 423ff G. Landis, "Comments on Negative Mass Propulsion," *J. Propulsion and Power, Vol. 7* No. 2, 304 (1991). M. Visser (1995) *Lorentzian Wormholes: from Einstein to Hawking*, AIP Press, Woodbury NY, ISBN 1-56396-394-9 M. Morris, K. Thorne, and U. Yurtsever, Wormholes, Time Machines, and the Weak Energy Condition, *Physical Review, 61*, 13, September 1988, pp. 1446 - 1449 John G. Cramer, Robert L. Forward, Michael S. Morris, Matt Visser, Gregory Benford, and Geoffrey A. Landis, "Natural Wormholes as Gravitational Lenses," *Phys. Rev. D51* (1995) 3117-3120 Hawking, Stephen (2002). *The Future of Spacetime*. W. W. Norton, p. 96. ISBN 0-393-02022-3. G. A. Benford, D. L. Book, and W. A. Newcomb, "The Tachyonic Antitelephone," Physical Review, part D 2 263, DOI: 10.1103, July 15, 1970, pp. 263-265 http://math.ucr.edu/home/baez/physics/ParticleAndNuclear/antimatterFall.html.

[54] Iain M. Banks, *Materia* (Orbit, 2008). "Primii oameni au distins îngtre materialele prin care se făceau haine, material priun care se făceau unelte sau material care era bună de mâncat şi ei au denumit aceste materii cu titlui diferite: pâine, ierupe, sapă. Totuşi, am putea spune că primii oameni nu au avut o cunoaştere atât de avansată a substanțelor care au alcătuit aceste lucruri." http://www.visionlearning.com/library/module_viewer.php?mid=49. http://www.visionlearning.com/library/module_viewer.php?mid=120. http://www.chemtutor.com/sta.htm.

ceea ce teologia denumeşte lumea creată.[56] Prin urmate trebuie să vedem că universul este o realitate creată de Dumnezeu şi este produsul voinţei Sale libere de a acţiona asupra a ceea ce este existent.[57] Astfel că putem vorbii de o ontologie a creaţiei, de o ontologie a aducerii fiinţelor din neexistenţă la existenţă, primul act al creaţiei.[58] Bazele teologice şi ştiinţifice ale conceptului de transfigurare pot fi înregistrate în momentul „creaţiei din nimic." Când din neexistent lucrurile au început să existe, am putea spune că a apărut prima dimensiune existentă a transfigurării. În termenii filosofiei ştiinţifice am putea denumii acest act transfigurarea nimicului, a neexistentului în existent, în fiinţă.[59] De fapt în marea controversă dintre ştiinţă şi religie, tema transfigurării este una actuală. Aceasta deoarece dacă ştiinţa rămâne autonomă faţă de religie ea nu poate fi transfigurată. Ceea ce teologia a denumit ca şi creaţie ex nihilo (din nimic), apariţia cosmosului sau a universului este de fapt teoria big-bang-ului ştiinţific.[60] După cum s-a arătat mai recent, între

---

[55] Roychoudhuri, C; Rajarshi R. "The nature of light: what is a photon?". *Optics and Photonics News* 14: S1 (Supplement). Zajonc, A. "Light reconsidered". *Optics and Photonics News* 14: S2–S5 (Supplement). Loudon, R. "What is a photon?". *Optics and Photonics News* 14: S6–S11 (Supplement). Finkelstein, D. "What is a photon?". *Optics and Photonics News* 14: S12–S17 (Supplement). Muthukrishnan, A; Scully MO, Zubairy MS. "The concept of the photon—revisited". *Optics and Photonics News* 14: S18–S27 (Supplement). Mack, H; Schleich WP. "A photon viewed from Wigner phase space". *Optics and Photonics News* 14: S28–S35 (Supplement). Clauser, JF. (1974). "Experimental distinction between the quantum and classical field-theoretic predictions for the photoelectric effect". *Phys. Rev. D* 9: 853–860. Kimble, HJ; Dagenais M, and Mandel L. (1977). "Photon Anti-bunching in Resonance Fluorescence". *Phys. Rev. Lett.* 39: 691–695. article web link Grangier, P; Roger G, and Aspect A. (1986). "Experimental Evidence for a Photon Anticorrelation Effect on a Beam Splitter: A New Light on Single-Photon Interferences". *Europhysics Letters* 1: 501–504. Thorn, JJ; Neel MS, Donato VW, Bergreen GS, Davies RE and Beck M. (2004). "Observing the quantum behavior of light in an undergraduate laboratory". *American Journal of Physics* 72: 1210–1219. http://people.whitman.edu/~beckmk/QM/grangier/grangier.html Pais, A. (1982). *Subtle is the Lord: The Science and the Life of Albert Einstein*. Oxford University Press. An excellent history of the photon's early development. Roy Glauber's Nobel Lecture, "100 Years of Light Quanta". Delivered 8 December 2005. Another history of the photon, summarized by a key physicist who developed the concepts of coherent states of photons. Lamb, WE (1995). "Anti-photon". *Applied Physics B* 60: 77–84. Feisty, fun and sometimes snarky history of the photon, with a strong argument for allowing only its second-quantized definition, by Willis Lamb, the 1955 Nobel laureate in Physics. Special supplemental issue of *Optics and Photonics News* (vol. 14, October 2003).

[56] Anderson, Bernhard, "A Stylistic Study of the Priestly Creation Story", *Canon and Authority*, G. Coats & B. Long, eds. (1977). Anderson, Bernhard, ed., *Creation in the Old Testament* (1984) Anderson, Bernhard, *Creation versus Chaos* (1967). Anderson, Bernhard, *Understanding the Old Testament (4th Edition)* (1957, 1997). Brandon, S.G.F., *Creation Legends of the Ancient Near East* (1964). Brueggemann, Walter, *Genesis* . Cross, Frank Moore, *Canaanite Myth and Hebrew Epic* (1973),Ellis, Peter, *The Yahwist: The Bible's First Theologian* (1968) Gunkel, Hermann, *The Legends of Genesis: The Biblical Saga and History* (1964). Oden, Thomas, *The Living God* (1984) Prabhupada, A.C.B.. Life Comes From Life, Bhaktivedanta Book Trust (Creation from the Vedic Perspective). Rouvière Jean-Marc, "Brèves méditations sur la création du monde" L'Harmattan 2006 Paris. Von Rad, Gerhard, *Genesis* (1967). Wright, G.E., *The Old Testament and Theology* (1969).

[57] http://www.members.madasafish.com.

[58] *Realism and the background of phenomenology*. Edited by Chisholm Roderick M. Glencoe: Free Press 1960. Retipărit în 1967. *Essays in ontology*. Edited by Allaire Edwin. The Hague: Martinus Nijhoff 1963. *Fact and existence*. Edited by Margolis Joseph. Oxford: Blackwell 1969. Proceedings of the University of Western Ontario Philosophy Colloquium, 1966 *Ontological commitment*. Edited by Severens Richard H. Athens: University of Georgia Press 1970. *Identity and individuation*. Edited by Munitz Milton. New York : New York University Press 1971. *Logic and ontology*. Edited by Munitz Milton. New York: New York University Press 1973. *Universals and particulars: readings in ontology*. Edited by Loux Michael J. Notre Dame: Notre Dame University Press 1976. *Problems in logic and ontology*. Edited by Morscher Edgar, Czermak Johannes, and Stranzinger Rudolf. Wien: Akademische Druck 1977. *Studies in ontology. Essays*. Edited by van Fraassen Bas C. Oxford: Blackwell 1978. *Ontology and logic. Proceedings of an International Colloquium (Salzburg, 21-24 September 1976)*. Edited by Morscher Edgar and Weingartner Paul. Berlin: Duncker & Humblot 1979. *The possible and the actual. Readings in the metaphysics of modality*. Edited by Loux Michael J. Ithaca: Cornell University Press 1979. *Parts and moments. Studies in logic and formal ontology*. Edited by Smith Barry. München: Philosophia Verlag 1982. Autori: Wolfgang Künne, Kevin Mulligan, Gilbert T. Null, Peter M. Simons, Roger A. Simons, Barry Smith, Dallas Willard. *Classics of analytical metaphysics*. Edited by Blackman Larry Lee. Lanham: University Press of America 1984. *How things are. Studies in predication and the history of philosophy and science*. Edited by Bogen James and McGuire James. Dordrecht: Reidel 1985. *Language, truth and ontology*. Edited by Mulligan Kevin. Dordrecht: Kluwer 1992. *Ontology, causality and mind. Essays in honour of D. M. Armstrong*. New York: Cambridge University Press 1993. *Formal ontology*. Edited by Poli Roberto and Simons Peter. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers 1996. *Language, mind and ontology*. Edited by Tomberlin James. Cambridge: Blackwell 1997. Philosophical Perspectives vol. 12 *Naturalizing*

descoperirile ştiinţifice şi cele teologie există o concordanţă din ce în ce mai strânsă.[61] Defectul major al concepţiilor ştiinţifice a fost că ele nu l-au inclus pe Dumnezeu ca şi autor al transfigurării nimicului în existent sau în fiinţă. Acest proces ţine în mare măsură de cosmologie, de disciplina care studiază originile creaţiei.[62] Studiul teologic presupune conceptul de transfigurare ultimă a creaţiei.[63]

„În ultimele patru decade, şcoala de gândire predominată între cărturarii de teologie şi de ştiinţă, în special cei care au venit dintr-o perspectivă teologică liberală, a fost realismul critic. Termenul a desemnat „un bagaj realizat" ale căror elemente au fost aduse împreună dintr-o varietate de contexte filosofice diferite. Ele au inclus: rolul larg şi structura epistemică complexă a metaforei în limbaj (împotriva literalismului şi a expresivismului), metodologia deductivo-hempeliană, cuprinsă într-o schiţă competitivă istorică (împotriva pozitivismului, empirismului şi a instrumentalismului) c) ierarhia disciplinelor, cu constrângerile şi autonomia ei (împotriva reducţionismului epistemic), d) o dedicare faţă de refenţialism, fie a unor termeni individuali sau a unor teorii întregi (împotriva unor aspecte ale sociologiei cunoaşterii) şi

phenomenology. Issues in contemporary phenomenology and cognitive science. Edited by Petitot Jean. Stanford, California: Stanford University Press 1999. *Empty names, fiction and the puzzles of non-existence*. Edited by Everett Anthony and Hofweber Thomas. Stanford, California: CSLI Publications 2000. *Things, facts and events*. Edited by Faye Jan, Scheffler Uwe, and Urchs Max. Amsterdam: Rodopi 2000. *Individuals, essence and identity. Themes of analytic metaphysics*. Edited by Bottani Andrea, Carrara Massimiliano, and Giaretta Pierdaniele. Dordrecht: Kluwer 2002. *Relations and predicates*. Edited by Hochberg Herbert and Mulligan Kevin. Frankfurt: Ontos Verlag 2004. *Modes of existence. Papers in ontology and philosophical logic*. Edited by Bottani Andrea and Davies Richard. Frankfurt: Ontos Verlag 2006. *Topics on general and formal ontology*. Edited by Valore Paolo. Milano: Polimetrica 2006.

[59] W. Leibniz, "The Principles of Nature and of Grace, Based on Reason," in *Leibniz Selections,* ed. Philip P. Wiener, The Modern Student's Library (New York: Charles Scribner's Sons, 1951), p. 527. Norman Malcolm, *Ludwig Wittgenstein: A Memoir* (London: Oxford University Press, 1958), p. 70. J. J. G. Smart, "The Existence of God," *Church Quarterly Review* 156 (1955): 194. Bertrand Russell and F. C. Copleston "The Existence of God," in *The Existence of God,* ed. with an Introduction by John Hick, Problems of Philosophy Series (New York: Macmillan & Co., 1964). Bertrand Russell, "A Free Man's Worship," in *Why I Am Not a Christian,* ed. Paul Edwards (New York: Simon & Schuster, 1957). Abraham A. Fraenkel, *Abstract Set Theory,* 2d rev. ed. (Amsterdam: North-Holland Publishing Co., 1961), David Hilbert, "On the Infinite," in *Philosophy of Mathematics,* ed. with an Introduction by Paul Benacerral and Hilary Putnam (Englewood Cliffs, N.J.. Prentice Hall 1964), John Hospers, *An Introduction to Philosophical Analysis*, 2d ed. (London. Routledge & Kegan Paul, 1967). [11]William L. Rowe, *The Cosmological Argument* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1975). Allan Sandage and C. A. Tammann, "Steps Toward the Hubble Constant. I-VI," *Astrophysical Journal* 190 (1974): 525-38; 191 (1974): 603-21; 194 (1974): 223-43, 559-68; 196 (1975): 313-28; 197 (1975): 265-80. J. Richard Gott III, James E. Gunn, David N. Schramm, Beatrice M. Tinsley, "Will the Universe Expand Forever'?" *Scientific American,* March 1976Fred Hoyle, *Astronomy and Cosmology: A Modern Course* (San Francisco: W. F. Freeman & Co., 1975) Stanley L. Jaki, *Science and Creation* (Edinburgh and London: Scottish Academic Press, 1974), [17]Ivan R. King, *The Universe Unfolding* (San Francisco: W. H. Freeman & Co. 1976), Ivan R. King, *The Universe Unfolding* (San Francisco: W. H. Freeman & Co. 1976), J. Richard Gott III and Martin J. Rees, "A Theory of Galaxy Formation and Clustering," *Astronomy and Astrophysics* 45 (1975) Michael Small, "The Scale of Galaxy Clustering and the Mean Matter Density of the Universe," *Monthly Notices of the Royal Astronomical Society* 172 (1975) Beatrice M. Tinsley, "From Big Bang to Eternity?" *Natural History Magazine*, October 1975I. D. Novikov and Ya. B. Zel'dovich, "Physical Processes Near Cosmological Singularities," *Annual Review of Astronomy and Astrophysics* 11 (l973): P. C. W. Davies, *The Physics of Time Asymmetry* (London: Surrey University Press, 1974), [29]R. C. Swinburne, *Space and Time* (London Macmillan, 1968), Adolf Grunbaum, *Philosophical Problems of Space and Time,* 2d ed., Boston Studies in the Philosophy of Science, vol. 12 (Dordrecht, Holland and Boston; D. Reidel Publishing Co., 1973), P. J. Zwart, *About Time* (Amsterdam and Oxford: North Holland Publishing Co., 1976) C. D. Broad, "Kant's Mathematical Antimonies," *Proceedings of the Aristotelian Society* 55 (1955). Anthony Kenny, *The Five Ways: St. Thomas Aquinas' Proofs of God's Existence* (New York: Schocken Books, 1969). [38]Hubert Reeves, Jean Audonze, William A. Fowler, and David N. Schramm, "On the Origin of Light Elements," *Astrophysical Journal* 179 (1973). Fred Hoyle, *Astronomy Today* (London: Heinemann, 1975) Adrian Webster, "The Cosmic Background Radiation," *Scientific American,* August 1974. J. V .Narlikar, "Singularity and Matter Creation in Cosmological Models," *Nature: Physical Science* 242 (1973). James Barr, *Biblical Words for Time* (London: SCM Press, 1962). Adolf Grünbaum, "The Pseudo-Problem of Creation in Physical Cosmology," *Philosophy of Science* vol. 56, no. 3 (1989). William Lane Craig, "Philosophical and Scientific Pointers to Creation *ex Nihilo*," in *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, ed. R. Douglas Geivett and Brendan Sweetman (New York: Oxford University Press, 1992). Milton K. Munitz, *Cosmic Understanding* (Princeton University Press: Princeton, NJ, 1990). R.M. Wald, *Space, Time, and Gravity: The Theory of the Big Bang and Black Holes* (Chicago: University of Chicago Press, 1977), William Lane Craig, "The Origin and Creation of the Universe: A Response to Adolf Grünbaum," *British Journal for the Philosophy of Science* 43 (1992).

[60] http://www.philoonline.org/library/morriston_5_1.htm.
[61] http://www.disf.org/en/Voci/45.asp.

cu o teorie a adevărului care a combinat corespondența, coerența şi pragmatismul şi e) o diviziune genuină asupra subiectelor metafizice, ale căror cele mai reprezentative alternative sunt monismul emergent vis-a-vis pan-experientalismului. Fiecare dintre aceste elemente au ridicat bineînțeles probleme complexe când au fost puse în discuție. Totuşi, a existat destul de multă înțelegere între aceste elemente ca să formeze ceea ce ar putea fi numit o cale a consensului între teologie şi ştiință. Pentru aceşti cărturari, realismul critic a fost văzut ca oferind „podul crucial" între teologie şi ştiință, făcând posibil un dialog real şi o interacțiune crescândă. Totuşi, în această perioadă, aceste elemente au intrat în sfera criticismului. Unii cărturari lucrând în teologie şi ştiință, au accentuat greutățile cu care s-a confruntat interpretarea realistă a teoriilor ştiințifice realiste, cum ar fi mecanica cuantică, la fel ca şi termeni teologici cheie, cum ar fi conceptul de Dumnezeu."[64] Prin urmare ne dăm seama că ştiința trebuie să fie transfigurată.[65] Este necesară o nouă paradigmă ştiințifică care să fie sigur că include elementul religios în bazele ei axiologice. Deci am putea spune că ştiința

---

[62] Theology: J. DANIELOU , *In the beginning ... : Genesis I-III* , Helicon, Baltimore - Dublin 1965; L. SCHEFFCZYK, *Die Schöpfung und Vorsehung* , "Handbuch der Dogmengeschichte", vol. II, 2a, Herder, Freiburg i.B. 1963; D. O'CONNOR, F. OAKLEY, *Creation: the Impact of an Idea* , C. Scribner's Sons, New York 1969; J. AUER, *Die Welt, Gottes Schöpfung* , F. Pustet, Regensburg 1975; P. GISEL, *La création. Essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire et la loi, l'homme, le mal et Dieu* , Labor et fides, Genève 1980; L. BOUYER, *Cosmos. Le monde et la glorie de Dieu* , Cerf, Paris 1982; J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación* , Sal Terrae, Santander 1986;A. GANOCZY, *Schöpfungslehre* , Patmos verlag, Düsseldorf 1987; J. SANGUINETI, *La filosofia del cosmo in Tommaso d'Aquino* , Ares, Milano 1987; C. WESTERMANN, *Genesis* , T&T Clark, Edinburgh 1988; E. GILSON, *Christian Philosophy. An Introduction* , Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1993; J.H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique. Complément: de l'Univers à la Trinité* , Beauchesne, Paris 1993; G. MAY , *Creatio ex nihilo. The Doctrine of Creation "Out of Nothing" in Early Christian Thought* , T&T Clark, Edinburgh 1994; A. PÉREZ DE LABORDA, *Pour une dogmatique de l'acte de création* , "Revue Théologique de Louvain" 26 (1995), pp. 425-449; J. RATZINGER, *In the beginning. A Catholic understanding of the story of Creation and the fall* , Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1995; JOHN PAUL II, *Theology of the Body. Human Love in the Divine Plan* , Pauline Books & Media, Boston 1997; J. MORALES, *Creation Theology* , Four Courts, Dublin 1998. O. SEMMELROTH, *Die Welt als Schöpfung: zwischen Glauben und Naturwissenschaft* , J. Knecht, Frankfurt 1962; M.-J. NICOLAS, *Évolution et christianisme, de Teilhard de Chardin à saint Thomas d'Aquin* , Fayard, Paris 1973; W.A. WALLACE, *Aquinas on Creation: Science, Theology and Matters of Facts* , "The Thomist" 38 (1974), pp. 485-523; A. PEACOCKE, *Creation and the World of Science* , Clarendon, Oxford 1979; E. MCMULLIN (ed.), *Evolution and Creation* , Univ. of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 1985; W. PANNENBERG, *The doctrine of creation and modern science* , "Zygon" 23 (1988), pp. 3-31; M. ARRANZ RODRIGO, *Interpretación agustiniana del relato genesíaco de la creación* , "Augustinus" 33 (1988), pp. 47-56; C. ISHAM, *Creation of the Universe as a Quantum Process* , in "Physics, Philosophy and Theology. A Common Quest for Understanding" edited by R. Russell, W. Stoeger, G. Coyne, LEV and Univ. of Notre Dame Press, Città del Vaticano 1988, pp. 375-408; S. JAKI, *Genesis I through the Ages* , Thomas More Press, London 1992; G. TANZELLA-NITTI, *Origins, Time and Complexity: A Comment on the Relation between Christian Theology of Creation and Contemporary Cosmology* , "Origins, Time, Complexity", edited by G. Coyne and K. Schmitz-Moormann, Labor et Fides, Geneva 1994, vol. II, pp. 26-36; J.J. SANGUINETI, *La creazione nella cosmologia contemporanea* , "Acta Philosophica" 4 (1995), pp. 285-313; J.M. MALDAMÉ, *Le Christ et le Cosmos* , Desclée, Paris 1992; G. TANZELLA-NITTI, *Nature as Creation* , "Philosophy in Science" 6 (1995), pp. 77-95; J.M. MALDAMÉ, *Évolution et création* , "Revue Thomiste" 96 (1996), pp. 575-616; J. ZYCINSKI, *Metaphysics and Epistemology in Stephen Hawking's Theory of the Creation of the Universe* , "Zygon" 31 (1996), pp. 269-284; C.B. KAISER, *Creational Theology and the History of Physical Science: The Creatonist Tradition from Basil to Bohr* , Brill, Leiden 1997; G. TANZELLA-NITTI, *The Aristotelian-thomistic Concept of Nature and the Contemporary Scientific Debate on the Meaning of Natural Laws* , "Acta Philosophica" 6 (1997), pp. 237-264; LADRIÈRE, ET AL., *De l'émergence à la création. Regards croisés* , "Mélanges de Science Religieuse" 55 (1998).

[63] Council of Nicea, DH 125; Council of Costantinopol, DH 150; Synod I of Toledo, DH 188; Lateran Council IV, DH 800; Council of Florence, DH 1330-1333; Vatican Council I, DH 3001-3003, 3021-3025; DH 3512-3519; Gaudium et spes, 14, 34, 36, 39, 57; John Paul II, General Audiences, from 8.1.1986 to 6.8.1986.

[64] T.F. Torrance, *Theological Science*, Oxford University Press, London 1969; I.G. Barbour, *Issues in Science and Religion* (1966), Harper & Row, New York 1971[2]; A.R. Peacocke, *Science and the Christian Experiment*, Oxford Univ. Press, London 1971; I.G. Barbour, *Myths, Models, and Paradigms: A Comparative Study in Science & Religion*, Harper & Row, New York 1974; A.R. Peacocke, *Reductionism: A Review of the Epistemological Issues and Their Relevance to Biology and the Problem of Consciousness*, "Zygon" 11 (1976), pp. 306-334; T.F. Torrance, *Space, Time and Resurrection*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1976; A.R. Peacocke, *Creation and the World of Science*, Clarendon Press, Oxford 1979; A.R. Peacocke, *The Sciences and Theology in the Twentieth Century*, Univ. of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 1981; E. McMullin, *How Should Cosmology Relate to Theology?*, in "The Sciences and Theology in the Twentieth Century", edited by A.R. Peacocke, Univ. of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 1981, pp. 17-57; S. McFague, *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language*, Fortress Press, Philadelphia 1982; A.R. Peacocke, *Intimations of Reality: Critical Realism in Science and Religion*, Univ. of Notre Dame Press, Notre Dame (IN)

are un aport „profetic" referitor la transfigurarea ultimă a universului. Transfigurarea este un concept al profunzimilor şi al intensităţii trăirii ştiinţifice care nu trebuie să se rezume numai la o sumă de date şi de concepte ci trebuie să privească mai profund în domeniul abisurilor şi al realităţilor ultime ale lumii create. Ştiinţa are menirea de a „transfigura" cosmosul. Înţelegerea tainelor existenţei galaxiilor pe cale ştiinţifică trebuie în cele din urmă să ducă la transfigurarea lor. Lumea existentă nu este o lume statică. Cosmosul şi toate proceselor din ele sunt realităţi care ţin de transfigurarea ultimă a condiţiei lui. Menirea ştiinţei nu este una de simplă analiză a unor realităţi create din lumea existentă ci de transfigurare a lor. Transfigurarea în plan ştiinţific este o realitate a „devenirii" sau mai bine spus a profunzimilor. Plecând de la nişte date de ordin ştiinţific din realitatea empirică a cosmosului creat trebuie să ajungem la realitatea transcendentă a existenţei Dumnezeirii. Dacă ştiinţa nu vine să transfigureze umanul ea nu poate să îl scoată pe om dincolo de limitele lumii acestea create. Sensul existenţei lumii create este scoaterea omului din limitele imanenţei, a materiei şi

---

1984; M. Gerhart, A.M. Russell, *Metaphoric Process: The Creation of Scientific and Religious Understanding*, Texas Christian Univ. Press, Fort Worth 1984; R.J. Russell, *A Critical Appraisal of Peacocke's Thought on Religion and Science*, "Religion & Intellectual Life" (New Rochelle) 2 (1985), n. 4, pp. 48-51; J.M. Soskice, *Metaphor and Religious Language*, Oxford Univ. Press, Oxford 1985; N. Murphy, *A Niebuhrian Typology for the Relation of Theology to Science*, "Pacific Theological Review" 18 (1985), n. 3, pp. 16-23; A.R. Peacocke, *God and the New Biology*, Harper & Row, San Francisco 1986; J.C. Polkinghorne, *One World: The Interaction of Science and Theology*, Princeton Univ. Press, Princeton 1986; P. Poupard et le Secrétariat pour les non-croyants (eds.), *Science et foi*, Desclée international, Tournai 1982; M. Heller, *The World and the Word*, Pachart, Tucson 1986; D.R. Griffin (ed.), *The Reenchantment of Science: Postmodern Proposals*, State Univ. of New York Press, Albany (NY) 1988; R. Russell, W. Stoeger, G. Coyne (eds.), *Physics, Philosophy and Theology. A Common Quest for Understanding*, LEV and Univ. of Notre Dame Press, Città del Vaticano 1988: includes articles by I.G. Barbour, *Ways of Relating Science and Theology*, pp. 21-48; J.M. Soskice, *Knowledge and Experience in Science and Religion: Can We Be Realists?,* pp. 173-184; T. Peters, *On Creating the Cosmos*, pp. 273-296; J.C. Polkinghorne, *The Quantum World*, pp. 333-342; R.J. Russell, *Quantum Physics in Philosophical and Theological Perspective*, pp. 343-374; D.R. Griffin, *On Ian Barbour's "Issues in Science and Religion"*, "Zygon" 23 (1988), pp. 57-81; P. Clayton, *Explanation from Physics to Theology: An Essay in Rationality and Religion*, Yale Univ. Press, New Haven 1989; J.W. van Huyssteen, *Theology and the Justification of Faith: Constructing Theories in Systematic Theology*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1989; I.G. Barbour, *Religion in an Age of Science*, Gifford Lectures 1989-1990, Harper & Row, San Francisco 1990; W.B. Drees, *Beyond the Big Bang: Quantum Cosmologies and God*, Open Court, La Salle (IL) 1990; N. Murphy, *Theology in the Age of Scientific Reasoning*, Cornell Univ. Press, Ithaca 1990; A.M. Clifford, *Creation*, in "Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives", edited by F. Schüssler-Fiorenza and J.P. Galvin, Fortress Press, Minneapolis 1991, vol. I, pp. 193-248; H. Rolston III, *Religion in an Age of Science; Metaphysics in an Era of History*, "Zygon" 27 (1992), pp. 65-87; W.B. Drees, *A Case Against Temporal Critical Realism? Consequences of Quantum Cosmology for Theology*, in "Quantum Cosmology and the Laws of Nature", edited by R. Russell, N. Murphy, C. Isham, Vatican Observatory and The Center for Theology and the Natural Sciences, Città del Vaticano - Berkeley (CA) 1993, pp. 331-355; R.J. Russell, *Finite Creation Without a Beginning: The Doctrine of Creation in Relation to Big Bang and Quantum Cosmologies*, in *ibidem*, pp. 293-329; P. Hefner, *The Human Factor: Evolution, Culture and Religion*, Fortress Press, Minneapolis 1993; A.R. Peacocke, *Theology for a Scientific Age: Being and Becoming*, Fortress Press, Minneapolis 1993; J.C. Polkinghorne, *The Faith of a Physicist: Reflections of a Bottom-up Thinker*, Fortress Press, Minneapolis 1994; R.H. Bube, *Putting It All Together: Seven Patterns for Relating Science and the Christian Faith*, Univ. Press of America, Lanham 1995; J.F. Haught, *Science and Religion. From Conflict to Conversation*, Paulist Press, New York 1995; M. Stenmark, *Rationality in Science, Religion, and Everyday Life: A Critical Evaluation of Four Models of Rationality*, Univ. of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 1995; W.B. Drees, *Religion, Science and Naturalism*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1996; N. Murphy, G.F. Ellis, *On the Moral Nature of the Universe: Theology, Cosmology, and Ethic*s, Fortress Press, Minneapolis 1996; W.M. Richardson, W.J. Wildman (eds.), *Religion and Science: History, Method, Dialogue*, Routledge, New York 1996: includes articles by P. Clayton, S. Knapp, *Rationality and Christian Self-Conception*, pp. 131-144; N. Murphy, *On the Nature of Theology*, pp. 151-160; P. Clayton, S. Knapp, *Is Holistic Justification Enough?*, pp. 161-169; R.J. Russell, *T=0: Is It Theologically Significant?*, pp. 201-224; W.J. Wildman, *The Quest for Harmony: An Interpretation of Contemporary Theology and Science*, in "Religion and Science: History, Method, Dialogue", edited by W.M. Richardson and W.J. Wildman, Routledge, New York 1996, pp. 41-60; M.W. Worthing, *God, Creation, and Contemporary Physics*, Theology and the Sciences Series, Fortress Press, Minneapolis 1996; J. Templeton (ed.), *Who's Who in Theology and Science*, Continuum Press, New York 1996; K.E. Peters, *Storytellers and Scenario Spinners: Some Reflections on Religion and Science in Light of a Pragmatic, Evolutionary Theory of Knowledge*, "Zygon" 32 (1997), pp. 465-489; I.G. Barbour, *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues*, Harper & Row, San Francisco 1997; M. Stenmark, *An Unfinished Debate: What Are the Aims of Religion and Science?*, "Zygon" 32 (1997), pp. 491-514; R.J. Russell, W.R. Stoeger, F.J. Ayala (eds.), *Evolutionary and molecular biology: scientific perspectives on divine action*, Vatican Observatory Publications and Center for Theology and the Natural Sciences, Vatican City - Berkeley (CA) 1998: includes articles by C. Birch, *Neo-Darwinism, Self-Organization, and Divine Action in Evolution*, pp. 225-248; N.C. Murphy, *Supervenience and the Nonreducibility of Ethics to Biology*, pp. 463-489; T. Peters (ed.), *Science & Theology: The New Consonance*, Westview Press, Boulder (CO) 1998; J. Polkinghorne, *Belief in God in an Age of Science*, Yale Univ. Press, New Haven 1998; F. Watts (ed.), *Science Meets Faith: Theology and Science in Conversation*, SPCK, London 1998; C. Southgate et al. (eds.), *God, Humanity and the Cosmos: A Textbook in Science and Religion*, Trinity Press International,

înduhovnicirea lui. Cu cât ne înduhovnicim mai mult cu atât putem da ştiinţei contemporane un sens al transfigurării şi al depăşirii de sine. O concepţie ştiinţifică despre lume care se reduce la simpla existenţă imanentă a omului nu îl poate mântui şi mai tragic nu îl poate îndumnezeirii pe om.

Harrisburg 1999; I.G. Barbour, *When Science Meets Religion*, Harper & Row, San Francisco 2000. F.J. Ayala, T. Dobzhansky (eds.), *Studies in the Philosophy of Biology: Reduction and Related Problems*, Univ. of California Press, Berkeley 1974; H. Putnam, *Philosophical Papers*, vol. I: "Mathematics, Matter, and Method", vol. II: "Mind, Language, and Reality", Cambridge Univ. Press, Cambridge 1975; D. Bloor, *Knowledge and Social Imagery*, Routledge & Kegan Paul, London 1976; W. Pannenberg, *Theology and the Philosophy of Science*, Westminster Press, Philadelphia 1976; L. Laudan, *Progress and Its Problems: Toward a Theory of Scientific Growth*, Univ. of California Press, Berkeley 1977; B.C. van Fraassen, *The Scientific Image*, Oxford Univ. Press, Oxford 1980; M. Rudwick, *Senses of the Natural World and Senses of God: Another Look at the Historical Relation of Science and Religion*, in "The Sciences and Theology in the Twentieth Century", edited by A.R. Peacocke, Univ. of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 1981; I. Hacking, *Representing and Intervening*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1983; J. Leplin (ed.), *Scientific Realism*, Univ. of California Press, Berkeley 1984; E. McMullin (ed.), *Construction and Constraint: The Shaping of Scientific Rationality,* Univ. of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 1988; M. Hesse, *Socializing Epistemology*, in *ibidem*; N. Murphy, *Beyond Liberalism and Fundamentalism: How Modern and Postmodern Philosophy Set the Theological Agenda*, Trinity Press International, Valley Forge (PA) 1996.

[65] http://www.ditext.com/hempel/geo-frame.html. http://freethought.freeservers.com/library/science.html. Bronowski, Jacob. *The Ascent of Man* (Boston: Little, Brown and Company, 1973). Copi, Irving M. *Introduction to Logic* 10th ed. (Prentice Hall, 1998). Dawkins, Richard (2004). *A Devil's Chaplain : Reflections on Hope, Lies, Science, and Love*. Mariner Books. Friedlander, Michael W. *The Conduct of Science* (New Jersey: Prentice-Hall, 1972). Gardner, Martin. *Science: Good, Bad and Bogus* (Buffalo, N.Y.: Prometheus Books, 1981). Giere, Ronald. *Understanding Scientific Reasoning*, 4th ed. (New York, Holt Rinehart, Winston: 1998). Gould, Stephen Jay. "Evolution as Fact and Theory," in *Hen's Teeth and Horse's Toes* (New York: W.W. Norton & Company, 1983). Gould, Stephen Jay. "Piltdown Revisited," in *The Panda's Thumb* (New York: W.W Norton and Company, 1982). Gould, Stephen Jay. *Ever Since Darwin* (New York: W.W. Norton & Company, 1979). Kitcher, Phillip. *Abusing Science: the Case Against Creationism* (MIT Press, 1983). Koertge, Noretta. (Editor) *A House Built on Sand : Exposing Postmodernist Myths About Science*_(Oxford University Press, 1998). Kourany, Janet A. *Scientific Knowledge: Basic Issues in the Philosophy of Science*,2nd ed. (Belmont: Wadsworth Publishing Co., 1997). Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions* 3rd ed. (University of Chicago, 1996). Mooney, Chris. (2005). *The Republican War on Science*. Basic Books. Moti, Ben-Ari. (2005). *Just a Theory - Exploring the Nature of Science*. Prometheus. Popper, Karl R. *The Logic of Scientific Discovery* (New York: Harper Torchbooks, 1959). Sagan, Carl. *Broca's Brain* (New York: Random House, 1979). Sagan, Carl. *The Demon-Haunted World: Science as a Candle in the Dark* (New York:Random House, 1995). Sokal, Alan and Jean Bricmont. *Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectuals' Abuse of Science* (St. Martin's Press, 1998). Adams, James L. *Conceptual Blockbusting: A Guide to Better Ideas* 3rd ed. (Perseus Press, 1990). Belsky, Gary and Thomas Gilovich. *Why Smart People Make Big Money Mistakes-And How to Correct Them: Lessons from the New Science of Behavioral Economics* (Fireside, 2000). Beveridge, W. I. B. *The Art of Scientific Investigation* (New York: Vintage Books, 1957). Bronowski, Jacob. *The Ascent of Man* (Boston: Little, Brown and Company, 1973). Brugioni, Dino A. *Photo Fakery : The History and Techniques of Photographic Deception and Manipulation (* Brasseys Inc., 1999). Carroll, Robert Todd. *Becoming a Critical Thinker - A Guide for the New Millennium* (Boston: Pearson Custom Publishing, 2000). Carroll, Robert Todd. *Becoming a Critical Thinker - A Guide for the New Millennium.* 2nd edition (Boston: Pearson Custom Publishing, 2005). Churchland, Patricia Smith. *Neurophilosophy - Toward a Unified Science of the Mind-Brain* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1986). Damasio, Antonio R. *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain* (Avon Books, 1995). Damasio, Antonio R. *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness* (Harvest Books, 2000). Darwin, Charles. *From So Simple a Beginning: Darwin's Four Great Books* (*Voyage of the H.M.S. Beagle, The Origin of Species, The Descent of Man, The Expression of Emotions in Man and Animals*). ed. E. O. Wilson. Dawes,Robyn M. *Everyday Irrationality : How Pseudo Scientists, Lunatics, and the Rest of Us Systematically Fail to Think Rationally* (Westview Press, 2001). Dawkins, Richard. *The Blind Watchmaker: Why the Evidence of Evolution Reveals a Universe Without Design* (W W Norton & Co., 1996). Dawkins, Richard. *Climbing Mount Improbable* (W W Norton & Co., 1996). De Camp, L. Sprague *The Ancient Engineers* (New York: Ballantine Books, 1977). Dennett, Daniel Clement. *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology* (Montgomery, Vt.: Bradford Books, 1978). Dennett, Daniel Clement. *Consciousness explained* illustrated by Paul Weiner (Boston : Little, Brown and Co., 1991). Dennett, Daniel Clement. *Darwin's dangerous idea: evolution and the meanings of life* (New York : Simon & Schuster, 1995). Dennett, Daniel Clement. *Elbow room : the varieties of free will worth wanting* (Cambridge, Mass. : MIT Press, 1984). Dennett, Daniel Clement. *Kinds of minds : toward an understanding of consciousness* (New York, N.Y. : Basic Books, 1996). Diamond, Jared. (2005). *Guns, Germs, and Steel - the Fates of*

Human Societies. W. W. Norton. Diamond, Jared. (2005). *Collapse - How Societies Choose to Fail or Succeed*. Viking. Dickson, D. H., & Kelly, I. W. "The 'Barnum effect' in personality assessment: A review of the literature," *Psychological Reports*, 57, 367-382, (1985). Evans, Bergen. *The Natural History of Nonsense* (New York: Alfred A. Knopf, 1957). Ferris, Timothy. *The Whole Shebang : A State-Of-The-Universe's Report* (Touchstone, 1998). Feynman, Richard. *The Character of Physical Law* (Modern Library, 1994). Feynman, Richard. *Elementary Particles and the Laws of Physics : The 1986 Dirac Memorial Lectures* (Cambridge University Press, 1989). Feynman, Richard. *The Meaning of It All : Thoughts of a Citizen Scientist* (Perseus, 1998). Fraser, Steve, editor, *The Bell Curve Wars : Race, Intelligence, and the Future of America* (Basic Books, 1995). Friedlander, Michael W. *At the Fringes of Science*, (Boulder, Colorado: Westview Press, 1995). Friedlander, Michael. *The Conduct of Science* (New Jersey: Prentice-Hall, 1972). Gardner, Martin. *Gardner's Whys & Wherefores* (Chicago: University of Chicago Press, 1989). Gardner, Martin. *Science: Good, Bad and Bogus* (Buffalo, N.Y.: Prometheus Books, 1981). Gardner, Martin. *The WHYS of a Philosophical Scrivener* (New York: Quill, 1983). Giere, Ronald, *Understanding Scientific Reasoning*, 4th ed, (New York, Holt Rinehart, Winston: 1998). Gilovici, Thomas. *How We Know What Isn't' So: The Fallibility of Human Reason in Everyday Life* (New York: The Free Press, 1993). Gould, Stephen Jay. "Evolution as Fact and Theory," in *Hen's Teeth and Horse's Toes* (New York: W.W. Norton & Company, 1983). Gould, Stephen Jay. "Piltdown Revisited," in *The Panda's Thumb*, (New York: W.W Norton and Company). Gould, Stephen Jay, *Eight Little Piggies: Reflections in Natural History*, (New York : Norton, 1993). Gould, Stephen Jay. *Ever Since Darwin* (New York: W.W. Norton & Company, 1979). Gould, Stephen Jay. *The Flamingo's Smile* (New York: W.W. Norton & Company, 1987). Gould, Stephen J. *The Lying Stones of Marrakech : Penultimate Reflections in Natural History* (Harmony Books, 2000). Gould, Stephen J. *The Mismeasure of Man* (New York, Norton: 1981). Hofstadter, Douglas R. and Daniel C. Dennett *The mind's I: fantasies and reflections on self and soul* (New York : Basic Books, 1981). Hofstadter, Douglas. *Metamagical Themas: Questing for the Essence of Mind and Pattern* (New York: Basic Books, 1985). See especially chapter 5, "World Views in Collision: The Skeptical Inquirer versus the National Enquirer". Huber, Peter W. *Galileo's Revenge : Junk Science in the Courtroom* (New York: Basic Books, 1991). Hyman, Ray. "`Cold Reading': How to Convince Strangers that You Know All About Them", *The Skeptical Inquirer*, Spring/Sumer 1977. Jamison, Kay Redfield. *An Unquiet Mind - A Memoir of Moods and Madness* (New York: Vintage Books, 1997). Review. Kandel, Eric R. & James H. Schwartz, eds. *Principles of Neural Science* 4th ed. (McGraw-Hill Professional Publishing, 2000). Kincheloe, Joe L. et al. editor, *Measured Lies : The Bell Curve Examined* (St. Martin's Press, 1997). Kourany, Janet A., *Scientific Knowledge: Basic Issues in the Philosophy of Science*, 2nd edition (Belmont: Wadsworth Publishing Co., 1998). Kurtz, Paul. *The New Skepticism - Inquiry and Reliable Knowledge* (Buffalo, N.Y.: Prometheus Books, 1992).*** Kurtz, Paul. *Philosophical Essays in Pragmatic Naturalism* (Buffalo, N.Y.: Prometheus Books, 1990). Livingston, James D. *Driving Force: The Natural Magic of Magnets* (Harvard University Press, 1997). Loftus, Elizabeth F. *Memory, Surprising New Insights Into How We Remember and Why We Forget* (Reading, Mass.: Addison-Wesley Pub. Co., 1980). Loftus, Elizabeth F. *Eyewitness Testimony* (Harvard University Press, 1996). Loftus, Elizabeth and Katherine Ketcham. *Witness for the Defense : The Accused, the Eyewitness, and the Expert Who Puts Memory on Trial* (New York: St. Martin's Press, 1991). Loftus, Elizabeth. *The Myth of Repressed Memory: False Memories and Allegations of Sexual Abuse* (New York: St. Martin's Press, 1994). Montagu, Ashley. *The Concept of Race* (New York: Free Press of Glencoe, 1964). Montagu, Ashley. *Man's Most Dangerous Myth: Fallacy of Race* (Altamira Press, 1997). Montagu, Ashley and Edward Darling. *The Ignorance of Certainty* (New York: Harper & Row, 1970). Montagu, Ashley. *Race and IQ: Expanded Edition* (Oxford University Press, 1999). Paine, Thomas. *The Age of Reason* (1794) Palmer, Douglas et al. *The Simon & Schuster Encyclopedia of Dinosaurs & Prehistoric Creatures: A Visual Who's Who of Prehistoric Life* (Simon & Schuster, 1999). Park, Robert L. *Voodoo Science: The Road from Foolishness to Fraud* (Oxford University Press, 2000). Paulos, John Allen. *Beyond Numeracy : Ruminations of a Numbers Man* (Vintage Books, 1992). Paulos, John Allen. *Innumeracy: Mathematical Illiteracy and Its Consequences* (Vintage Books, 1990). Popper, Karl R. *The Logic of Scientific Discovery* (New York: Harper Torchbooks, 1959). Radner, Daisie and Michael. *Science and Unreason* (Belmont, California: Wadsworth Publishing Co., 1982), especially chapter 3, "Marks of Pseudoscience." Ramachandran, V. S. and Sandra Blakeslee. *Phantoms in the Brain: Probing the Mysteries of the Human Mind* (Quill, 1999). Ruchlis, Hy. *How Do You Know It's True? Discovering the Difference Between Science and Superstition* (Buffalo, New York: Prometheus Books, 1991). Ryle, Gilbert. *The Concept of Mind* (New York: Barnes and Noble: 1949). Sacks, Oliver W. *An anthropologist on Mars : seven paradoxical tales* (New York : Knopf, 1995). Sacks, Oliver W. *The man who mistook his wife for a hat and other clinical tales* (New York : Summit Books, 1985). Sacks, Oliver W. *A leg to stand on* (New York : Summit Books, 1984). Sacks, Oliver W. *Seeing voices : a journey into the world of the deaf* (Berkeley: University of California

CAPITOLUL 3

TRANSFIGURAREA ÎN CULTURA CONTEMPORANĂ

Este cât se poate de adevărat că transfigurarea nu este numai o dimensiune care se rezumă numai la ştiinţă sau alte domenii ale cunoaşterii umane.[66] Există în lumea modernă o anumită tendinţă de transfigurare culturală. Exemplu

---

Press, 1989). Sagan, Carl. *Broca's Brain* (New York: Random House, 1979). Sagan, Carl. *The Demon-Haunted World - Science as a Candle in the Dark* (New York: Random House, 1995). Schacter, Daniel L. (Editor) *Memory Distortion : How Minds, Brains, and Societies Reconstruct the Past* (Harvard University Press, 1997). Schacter, Daniel L. *Searching for Memory - the brain, the mind, and the past* (New York: Basic Books, 1996). Review. Schick, Jr.,Theodore and Lewis Vaughn. *How to Think About Weird Things: Critical Thinking for a New Age*, (Mountain View, California: Mayfield Publishing Company, 1995). Schultz, Ted. ed. *The Fringes of Reason*, (New York: Harmony Books, 1989) Shermer, Michael. *The Borderlands of Science: Where Sense Meets Nonsense* (Oxford University Press, 2001). Shermer, Michael and Alex Grobman. *Denying History : Who Says the Holocaust Never Happened and Why Do They Say It?* (University of California Press, 2000). Shermer, Michael. *Why People Believe Weird Things : Pseudoscience, Superstition, and Other Confusions of Our Time* (W H Freeman & Co.: 1997). Silk, Joseph. *The Big Bang*, 3rd edition (W H Freeman & Co., 2001). Spanos, Nicholas P. and John F. Chaves, editors *Hypnosis: the Cognitive-behavioral Perspective* (Buffalo, N.Y.: Prometheus Books, 1989). Spanos, Nicholas P. *Multiple Identities and False Memories: A Sociocognitive Perspective* (Washington, D.C.: American Psychological Association, 1996). Sternglass, Ernest J., Ph.D. *Before the Big Bang : The Origins of the Universe* (Four Walls Eight Windows; 2001). Sutherland, Stuart. *Irrationality: Why We Don't Think Straight!* (Rutgers University Press, 1994).

[66] "**Cultura**, care vine de la cuvântul latin *colere* ce se traduce prin "a cultiva" "a onora" se referă în general la activitate umană. Definiția UNESCO considera cultura drept "o serie de caracteristici distincte a unei societăți sau grupă socială în termeni spirituali, materiali, intelectuali sau emoționali". Cultura reprezintă o moştenire ce se transmite cu ajutorul codurilor de comunicație specifice cum sunt gesturile ori cuvintele, scrisul şi artele, mass media (presa, radioul, televiziunea), media interactivă (telefonul). În acelaşi fel se transmit gesturile, ritualurile, cunoştinţele teoretice, normele abstracte, religia. Cultura poate fi însuşita prin diverse forme ale memoriei subiective (reflexe, cuvinte, imagini) dar şi prin intermediul memoriei obiective(obiecte, peisaje, cărți, numere, reguli). Uzul popular al cuvântului cultură în multe societăți occidentale poate reflecta chiar caracterul stratificat al acelor societăți. Mulți folosesc acest cuvânt pentru a desemna bunuri de consum ale elitelor şi activități cum ar fi bucătăria, arta sau muzica. Alți folosesc eticheta de "cultură înaltă" pentru a o distinge pe aceasta de cultura "joasă", desemnând toate bunurile de consum care nu aparțin acestei elite." http://ro.wikipedia.org/wiki/Cultur%C4%83.

revoluțiilor culturale din China[67] ar fi un prim exemplu. Lumea modernă pune mare accent pe dezvoltarea culturală.[68] Marea majoritate a erudiților apreciază cultura şi oamenii care sunt dedicați realizării ei. Deci în acest sens putem vorbii de transfigurarea omului prin cultură.[69] Transfigurarea omului prin cultură nu este indentică cu transfigurarea omului prin religie sau teologie. Este adevărat că în culturile decadente există două posibilități ale transfigurării: una negativă sau distructivă şi una pozitivă sau constructivă. Culturile pozitive sunt cele care îl înalță şi îl înnobilează pe om. Nu trebuie să excludem şi culturile de proastă calitate sau mai bine spus culturile negative. Ele au un sens negativ care în loc să îl transfigureze pe om îl desfigurează şi îl distrug mai ales sufleteşte. Cultura[70] este la un anumit nivel o hrană duhovnicească. Oamenii de cultură veritabili sunt din ce în ce mai puțini, iar surogatele culturale abundă în lumea contemporană şi variază de la cele mai primitive forme de manifestare umană la cele mai decadente.[71] În numele culturilor distructive se investesc sume de bani enorme şi se creează chiar un fel de industrii pentru propagarea lor. Culturile puternic impregnate de simțul religios şi de cel duhovnicesc sunt cele mai profunde şi mai constructive. Este un fapt de mai multă vreme recunoscut că oamenii de cultură autentici sunt din ce în ce mai puțini. Criteriile stabilirii unei culturi autentice sunt din ce în ce mai contestate în epoca postmodernă. Trebuie să recunoaştem că din multe puncte de vedere „culturile postmoderne" sunt într-o epocă a impasului. Tranzițiile diferitelor epoci istorice au modificat raporturile culturale ale umanității. Lumea contemporană consideră şi judecă cultura contemporană pe nişte criterii destul de greu de înțeles. A fi culturalizat ar însemna în ziua de astăzi să fi un fel de persoană care este deplin aprofundată în studiu şi în interesul pentru binele celor din jur. Culturalizarea realizează la un anumit plan transfigurarea facultăților lăuntrice prin cultivarea lor, prin subtilizarea lor. Nu am putea nega faptul că la un anumit nivel cultura de proastă calitate are efecte asupra sufletului omului fiind capabilă în loc să îl transfigureze pe om să îl desfigureze. Astfel că, în timp ce o cultură superioară înrădăcinată în valorile perene ale bunului simț şi al simțului ierarhiei valorilor îl poate ridica pe om la cele mai înalte profunzimi ale realizării naturii sale, o cultură de proastă calitate, culturile „desconstructiviste"[72] nu pot decât să îl falsifice şi să îl distrugă pe om.

„Cultura este compusă din cultura nonmaterială (ideală): creații abstracte cum sunt valorile, simbolurile, normele, obiceiurile şi instituțiile şi din cultura materială: produsele fizice sau obiectele cum sunt vasele de argilă, computerele, monezile etc. Relația dintre cultură şi societate este una de interdependență. Legătura dintre cultură şi societate este atât de puternică, încât specialiştii pun semnul egalității între ele. Totuşi, prin cultură înțelegem produsele ideale şi materiale ale unui grup, iar prin societate înțelegem un grup relativ autonom care se autoreproduce, ocupa acelaşi teritoriu şi participa la o cultură comună. Aşadar, nu există cultură în afara unei societății şi nici societate fără o anumita cultură. Ioan Mihăilescu, în opera aproape uitată mai sus, aminteşte ca elemente ale culturii: simbolurile, ritul, limbajul, normele, tradițiile şi valorile. Simbolurile sunt semne arbitrare, utilizate la nivel social pentru a desemna ceva (un obiect, o acțiune, o atitudine, etc.); ritul este o secvență formalizată şi stereotipizată de acte săvârşite într-un context religios sau magic (H. Mendras, 1989, apoi Ioan Mihăilescu, 2000); limbajul este un sistem structural la nivel social de modele sonore, cu semnificații specifice arbitrare. Tradițiile sunt modalități comportamentale obişnuite şi practicate de multă vreme de un grup. Moravurile au caracter imperativ mai accentuat. Ele sunt idei, afirmații cu privire la ceea ce este drept şi greşit şi în raport cu acestea, la ce este permis şi interzis de întreprins în situațiile date. Legile sunt reguli stabilite sau întărite de un organism politic (statul) compus din persoanele cărora li se recunoaşte dreptul de a folosi forța. Valorile sunt idei abstracte despre ceea ce este dezirabil, corect şi bine să urmărească majoritatea membrilor unei societăți."[73]

---

67 http://www.chinavista.com/experience.

68 Lawrence Lessing, *Cultura liberă,* (The Penguin Press: New York, 1995).

69 Paul Mariani, *Transfigurarea zilnică,* (Paraclete Press, 2005).

70 http://www.revistacultura.ro.

71 John P. Cavarnos, *St. Gregory of Nyssa on the Human Soul,* Institute for Byzantine and Modern Greek Studies, Belmont, MA, 2000,

72 http://ro.wikipedia.org/wiki/Deconstructivism. Matei Calinescu, *Cinci fete ale modernitatii*, Editura Univers, Bucuresti 1995. Augustin Ioan, *Khora*, Editura Paideа, Bucuresti 1998. Nicholas Ray, *(re)Sursele formei arhitecturale*, Editura Paidea, Bucuresti 2000. Peter Gossel, Gabrielle Leuthausser, *Architecture in the Twentieth Century*, Editura Taschen, Köln 1991. David Harvey, *Privire retrospectiva asupra postmodernismului*, Architectural Design 9-10/1990 vol.60. Kate Nesbitt, *Paradigmele teoretice definitorii ale Postmodernismului*, Princeton Architectural Press, New York, 1996. Marius Marcu-Lapadat, *Fetele ornamentului*, Editura Univers Enciclopedic, 2003.

73 http://www.referatele.com/referate/romana/online39/Proiect-Facultate---De-ce-cultura-referatele-com.php.

Temeliile unei culturi serioase şi profunde nu pot fi puse decât pe baze profund duhovniceşti. Numai astfel de baze pot deschide capacitatea de a transfigura persoana umană care îl poate duce pe om prin transfigurare la îndumnezeire. Nu orice cultură îl poate transfigura pe om în sens duhovnicesc. Transfigurarea omului se realizează prin înduhovnicirea lui în sens ultim. Tema transfigurării prin cultură este o temă care ar trebui mult mai profund analizată în lumea contemporană, aceasta deoarece cultura are această valenţă transfiguratoare asupra umanului. O cultură profund materialistă nu îl poate schimba sau transfigura pe om.[74] Culturile[75] materialiste pun accent pe partea fizică a cultivării omului şi ele sunt autoarele acestui fel de culturalizare prin valorile lumii materiale. Trebuie spus însă că aceste valori ale lumii materiale sunt profund neduhovniceşti şi inaccesibile şi opace dimensiunii duhovniceşti ale existenţei. Existenţa umană se poate realiza numai prin viaţa religioasă sau mai corect prin viaţa duhovnicească. Se ştie că în cadrul unor discipline umaniste s-a pus mare accent pe materialismul dialectic sau pe cel istoric.[76] Funcţia culturii în sens ultim este de a îl apropria pe om de Dumnezeu şi a de îi face viaţa duhovnicească mai autentică şi mai reală. Cu cât cultura este mai superioară, cu atât viaţa duhovnicească este mai aproape de înţelesul ei.[77]

---

[74] Armstrong, D. 1977. "The Causal Theory of Mind". *Neue Hefte Fur Philosophie*. Queensland: University of Queensland Press. Reprinted in Armstrong 1980, *The Nature of Mind*, (pp.16-31). St. Lucia, Queensland: Queensland Univeristy Press. Bechtel, W. and Richardson, R. 1993. *Discovering Complexity: Decomposition and Localization as Strategies in Scientific Research*. Princeton: Princeton Univeristy Press. Block, N., Flanagan, O., and Gulzedere, G. (eds).*The Nature of Consciousness: Philosophical Debates.* Cambridge, MA: MIT Press. Boyd, R. 1980. "Materialism Without Reductionism: What Physicalism does not Entail," in N. Block (ed.), *Readings in Philosophy and Psychology, Volume I* (pp.67-106). Cambridge, MA: Harvard University Press. Chalmers, D. 1996. *The Conscious Mind*. New York: Oxford University Press. Chomsky, N. 1988. *Language and Problems of Knowledge*. Cambridge, MA: Harvard University Press. Churchland, P. M. 1989. *A Neurocomputational Perspective: The Nature of Mind and the Structure of Science*. Cambridge, MA: The MIT Press. Fodor, J. A. 1974. "Special Sciences", *Synthese* 28, 77-115. Reprinted in R. Boyd, P. Gasper, and J.D. Trout, eds., *The Philosophy of Science* (429-441). Cambridge, MA: The MIT Press. Godfrey-Smith, P. 1996. *Complexity and the Function of Mind in Nature*. New York, NY: Cambridge University Press. Hooker, C. A. 1981. "Towards a General Theory of Reduction," *Dialogue* 20, 38-59, 201-36, 496-529. Jackson, F. 1982. "What Mary Didn't Know", *The Journal of Philosophy*, 83, 291-295. In Moser and Trout 1995b, with Postscript. Kim, J. 1992. "'Downward Causation' in Emergentism and Nonreductive Physicalism", in A. Beckermann, H. Flohr, and J. Kim (eds.), *Emergence or Reduction: Essays on the Prospects of Nonreductive Materialism* (119-138). New York: de Gruyter. Levine, J. 1983. "Materialism and Qualia: The Explanatory Gap", *Pacific Philosophical Quarterly* 64, 354-361. Lewis, D. 1966. "An Argument for the Identity Theory", *The Journal of Philosophy* 63, 17-25. Moser, Paul K., and J.D. Trout. 1995a. "Physicalism, Supervenience, and Dependence" (pp.187-217). In Ü. D. Yalçin and E. E. Savellos, eds., *Supervenience: New Essays*. Cambridge: Cambridge University Press. Moser, Paul K., and J.D. Trout. 1995b, eds. *Contemporary Materialism: A Reader*. New York: Routledge. Papineau, David. 1992. "Irreducibility and Teleology." In David Charles and Kathleen Lennon, eds., *Reduction, Explanation, and Realism*, pp. 45-68. Oxford: Clarendon Press. Pettit, Philip. 1993. "A Definition of Physicalism." *Analysis* 53, 213-23. Poland, Jeff. 1994. *Physicalism*. New York: Oxford University Press. Putnam, Hilary. 1988. *Representation and Reality*. Cambridge, Mass.: The MIT Press. Pylyshyn, Zenon. 1980. "The `Causal Power' of Machines." *The Behavioral and Brain Sciences* 3, 442-43. ___. 1984. *Computation and Cognition*. Cambridge, Mass.: The MIT Press. Quine, W.V. 1951. "Two Dogmas of Empiricism." *Philosophical Review* 60, 20-43. In *From a Logical Point of View*, pp.20-46. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1953. ___. 1990. *Pursuit of Truth*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. Robinson, Howard. 1993. "The Anti-Materialist Strategy and the `Knowledge Argument'." In Howard Robinson, ed., *Objections to Physicalism*, pp. 159-83. Oxford: Clarendon Press. Rorty, Richard. 1965. "Mind-Body Identity, Privacy, and Categories." *The Review of Metaphysics* 19, 24-54. Salmon, Wesley. 1989. *Four Decades of Scientific Explanation*. Minneapolis: University of Minnesota Press. Searle, John. 1980. "Minds, Brains, and Programs." *The Behavioral and Brain Sciences* 3, 417-24. ___. 1992. *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge, Mass.: The MIT Press. Smart, J. J. C. 1963. "Materialism." *The Journal of Philosophy* 60, 651-62. Smith, A. D. 1993. "Non-Reductive Physicalism?" In Howard Robinson, ed., *Objections to Physicalism*, pp. 225-50. Oxford: Clarendon Press. Smith, Peter. 1992. "Modest Reductions and the Unity of Science." In David Charles and Kathleen Lennon, eds., *Reduction, Explanation, and Realism*, pp. 19-43. Oxford: Clarendon Press. Soames, Scott. 1992. "Truth, Meaning, and Understanding." *Philosophical Studies* 65, 17-35. ___. 1994. "Introduction." In R. M. Harnish, ed., *Basic Topics in the Philosophy of Language*, pp. 493-516. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall. Sosa, Ernest. 1993. "Davidson's Thinking Causes." In John Heil and Alfred Mele, eds., *Mental Causation*, pp. 41-50. Oxford: Clarendon Press. Stich, S. P. 1983. *From Folk Psychology to Cognitive Science: The Case Against Belief*. Cambridge, Mass.: The MIT Press. Tarski, Alfred. 1944. "The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics." *Philosophy and Phenomenological Research* 4, 341-75. Reprinted in R. M. Harnish, ed., *Basic Topics in the Philosophy of Language*, pp. 536-70. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1994.

[75] www.unesco.org. Una dintre primele organizaţii mondiale care a pus în parametri serioşi problema culturilor şi a subculturilor a fost UNESCO.

[76] http://www.marxists.org/romana/dictionar/m/Materialism_istoric.htm. http://www.marxists.org/romana/dictionar/m/Materialism_dialectic.htm. http://www.allaboutphilosophy.org/Materialism.htm.

[77] http://cultronix.eserver.org.

Este cât se poate de evident că în lumea de astăzi un om neculturalizat nu poate intra în rândul „civilizației" astfel că marea majoritate a statelor lumii organizează periodic întruniri pentru culturalizarea maselor largi de oameni sau mai bine spus populația.[78] Procesul de culturalizare trebuie să includă la scară globală raportarea omului la actul de a adora, de a Îl prea mării pe Dumnezeu pentru creația şi faptele Lui. Cultura este astfel deschisă vieții liturgice a Bisericii. Astfel că în cadrul Ortodoxiei putem vorbii de o cultură liturgică, de o cultură specifică a mediului de viață al Bisericii. Această cultură liturgică include acte rituale, rugăciunea în comun,[79] adorarea lui Dumnezeu. În acest sens, în plan duhovnicesc există o profundă diferență între o cultură religioasă[80] şi una duhovnicească. Cultura duhovnicească este net superioară culturii religioase care are numai contații superficiale unei culturi duhovniceşti profunde. Transfigurarea culturii se poate face numai prin viața duhovnicească, prin viața Bisericii, fiindcă dacă nu, sensul culturii rămâne unul imanent şi în loc să îl ducă pe om la realizarea lui îl degradează şi îl lasă singur într-o lume a efemerului.[81] În special tinerii din ziua de astăzi sunt în căutare de forme de expresie culturală, de forme culturale care să le permită realizarea lor şi integrarea lor în mediul social unde viețuiesc. Realizarea unei culturi autentice nu se poate face numai prin viața Bisericii, prin participarea şi integrarea vieții Bisericii. Viața Bisericii este cea care trebuie să primeze în facerea oricărei culturi autentice şi a oricărei întreprinderi culturale. În acest sens este de datoria teologilor să arate că o cultură fără de Biserică şi de valorile credinței este o cultură sortită decadenței şi pierzaniei. Numai prin cultivarea unei culturi superioare din punct de vedere duhovnicesc poate umanitatea să îşi găsească setea ei de cunoaştere şi de realizare în lumea de dincolo. Cultura[82] este cea care îl face pe om responsabil de axa verticală cu lumea nevăzută, fiindcă sensul ultim al culturii nu poate fi decât unul al lumii de dincolo. Cu cât omul se culturalizează devine din ce în ce mai mult receptiv față de lumea cerului. Viața duhovnicească este şi o viață culturală. Viața culturală cea mai autentică este viața duhovnicească. Prin viața duhovnicească ne putem desăvârşii şi ne putem dedica din ce în ce mai mult interiorizării. Este din ce în ce mai de remarcat formele existenței culturale sunt din ce în ce mai extravertite. Omul contemporan îşi alocă din ce în ce mai puțin loc desăvârşiri şi propriei căutări a sinelui în interiorul său. Formele de căutare culturală o omului în contemporaneitate sunt din ce în ce mai mult căutate în formele externe, în lumea simțurilor şi a externului. Cu cât căutăm mai mult în exterior, omul devine din ce în ce mai preocupat de sinele său. Astfel că putem găsii forme culturale cât se poate de egocentrice. Egocentrismul[83] este una dintre principalele trăsături ale culturilor contemporane. Cu cât omul devine mai culturalizat dacă nu este orientat duhovniceşte el devine din ce în ce mai egocentrist. Sensul culturii autentice este un sens al transfigurării, un sens al deschiderii şi un sens al profunzimilor. Cu cât omul avansează în transfigurarea duhovnicească el devine şi mai profund impregnat valorile eternității. În eternitate omul se poate raporta la valori transcedente. Raportarea la transcedență este o raportare extrem de importantă a esenței existenței creştine. Creştinismul se defineşte prin valorile transcendeței şi prin urmare şi prin valorile care depăşesc posibilitățile de înțelegere ale lumii prezente. Existența unui culturi duhovniceşti este expresia depăşirii limitelor de înțelegere ale culturii lumii în care ne găsim. Ne găsim astfel în fața existenței unei expresii a transfigurării în cultură.[84] Transfigurarea este ceea ce putem noi recepționa din procesul edificării culturale. Lumea de astăzi se află într-o profundă criză a valorilor. Valoarea duhovnicească este o valoare care depăşeşte puterile noastre de înțelegere, ca şi făpturi limitate nu vom putea ajunge să înțelegem niciodată valoarea duhovnicească a culturii mai ales rolul ei în transfigurarea umanului.[85] Cu cât vom pătrunde

[78] http://www.culture.gov.on.ca.

[79] http://www.commonprayer.org.

[80] Heider, F. (1946). Attitudes and cognitive organization. Journal of Psychology, 21, 107-112. Koenig HG, Hays JC, Larson DB et al. (1999), Does religious attendance prolong survival?: A six-year follow-up study of 3,968 older adults. J Gerontol A Biol Sci Med Sci 54(7):M370-M376. V. Saroglou (2003), Psychology of Religion and Culture, Dept. of Psychology, Université Catholique de Louvain, Belgium. http://www.psp.ucl.ac.be/psyreli/2003.EOLSS.pdf Smith, Joseph Fielding, comp. Teachings of the Prophet Joseph Smith. Deseret Book, Salt Lake City, 1993. Strawbridge WJ, Cohen RD, Shema SJ, Kaplan GA (1997), Frequent attendance at religious services and mortality over 28 years. Am J Public Health 87(6):957-961.

[81] http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0057%3Aentry%3D%2345743.

[82] M. Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible, Working Notes,* translated by Alphonso Lingis, Northwestern University Press, 1968.

[83] Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, (Schocken Books, New York), 1974.

[84] W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. I, (Cambridge University Press, 1967).

[85] Lucian Blaga, *Eonul dogmatic* [*The Dogmatic Age*], in *Trilogia cunoasterii* [*The Trilogy of Knowledge*], Editura Minerva, Bucuresti, 1983.

mai mult în înțelegerea duhovnicescului vom ajunge la realizarea valorii transcedente a existenței culturale. Existența culturală este dincolo de orice o existență deplină a integrării în limitele şi realitățile lumii transcendentului nevoia de o cultură duhovnicească a omului. Omul se simte atras de frumusețea din cultură din cauza nevoi lui de transcedere a existenței lumii create. Prin transcederea lumii create omul se îndreaptă în spre lumea necreată.[86] Mergând în spre necreat el se v-a realiza în eternitate.[87] Cultura, civilizația, frumosul nu pot fi decât nişte repere în acest sens. Realizarea sau împlinirea trascednеței poate fi efectuată numai prin cultură în sfera realizărilor sârguințelor umane. Cu cât omul se înduhovniceşte cu atât el devine din ce în ce mai mult deschis realităților lumii nevăzute. Această deschidere în spre infinit se poate realiza pentru cei care vor să o perceapă în diferite momente ale existenței.[88] Existența umană este o existență a vieții integrale a comuniunii cu Dumnezeu. Ca şi entitate în Sine, dumnezeirea poate prinde şi un aspect de cunoaştere catafatic: aspectul cunoaşterii culturale. Prin cunoaştere catafatică putem ajunge la exprimarea realităților transcedente.[89] Cultura poate să îi deschidă eventual omului aceste realități. Cultura când este orientată duhovniceşte îl poate îndumnezeirii pe om. Orice este bun poate devenii o formă de preamărire a lui Dumnezeu, la fel şi cultura care îl poate ridica pe om dincolo de sine.[90] Cultura este singura menită să îl poată cumva ridica pe om dincolo de valorile trecătoare ale lumii de aici. Este recursul religios şi duhovnicesc al omului să pună în aplicare cerința naturii sale de a pătrunde în lumea de dincolo.[91] După cum a arătat Mircea Eliade prin teoria profanului şi a sacrului cultura sacrului de care vorbesc valorile lumii duhovniceşti poate să îl transfigureze pe om.[92] Transfigurarea omului este una dintre cele mai importante teme ale vieții duhovniceşti, viața duhovnicească prinde sens numai în transfigurare.[93] Cu cât omul avansează în viața rugăciunii el avansează în viața trinitară. Viața trinitară a rugăciunii este o viață a transfigurării.[94]

Am putea vorbii astfel de un anumit element cultural al transfiguăriri omului prin raportatea la schimbarea la față. Transfigurarea lui Moise pe muntele Sinai a avut consecințe de natură fizică. Contactul de natură duhovnicească pe care Moise l-a avut cu Dumnezeu a făcut ca fața lui să strălucească ca soarele.[95] După ce Moise s-a pogorât de pe munte el a

---

[86] http://members.aol.com/bowermanb/ancient.html. http://www.transfigurationschool.com.

[87] http://eawc.evansville.edu. http://www.rollins.edu/Foreign_Lang/Russian/transfig.html. http://www.emmausosb.org.

[88] Blosser, Jack, and Robert C. Glotzhober. *Fort Ancient: Citadel, Cemetery, Cathedral or Calendar?*. Columbus: Ohio Historical Society, 1995. Cowan, C. Wesley,. *First Farmers of the Middle Ohio Valley: Fort Ancient Societies, A.D. 1000-1670.* Cincinnati: Cincinnati Museum of Natural History, 1987. Griffin, James Bennett. *The Fort Ancient Aspect: Its Cultural and Chronological Position in Mississippi Valley Archaeology*. Ann Arbor: University of Michigan, 1966. Henderson, A. Gwynn, ed. *Fort Ancient Cultural Dynamics in the Middle Ohio Valley*. Madison, WI: Prehistory Press, 1992. Korp, Maureen. *The Sacred Geography of the American Mound Builders*. Lewiston, NY: E. Mellen Press, 1990. Murphy, James L. *The Hobson Site: A Fort Ancient Component Near Middleport, Meigs County, Ohio*. Cleveland, OH: Cleveland Museum of Natural History, 1968. O'Donnell, James H., III. *Ohio's First Peoples*. Athens: Ohio University Press, 2004. Ricky, Donald B., ed. *Encyclopedia of Ohio Indians*. St. Clair Shores, MI: Somerset Publishers, Inc., 1998. Robbins, Louise M., and Georg K. Neumann. *The Prehistoric People of the Fort Ancient Culture of the Central Ohio Valley*. Ann Arbor, University of Michigan, 1972. Woodward, Susan L., and Jerry N. McDonald. *Indian Mounds of the Middle Ohio Valley: A Guide to Mounds and Earthworks of the Adena, Hopewell, Cole, and Fort Ancient People*. Lincoln: The University of Nebraska Press, 2002.

[89] http://www.biblemeanings.info/Parables/miracles/21.html. http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/cultr/index.htm.

[90] http://satucket.com/lectionary/Tranfiguration.htm.

[91] http://scriptures.lds.org/en/bd/t/47.

[92] James S. Stewart, *The Life and Teachings of Jesus Christ*, (Nashville: Abingdon, Festival Ed., 1978). Everett F. Harrison, *A Short Life of Christ* (Grand Rapids: Eerdmans, 1968).

[93] http://www.fisheaters.com/customstimeafterpentecost5.html.

[94] http://www.textweek.com/yeara/transfiga.htm.

[95] http://www.well.com/~davidu/transfiguration2.html. Abanes, Richard. 1998. *End-time Visions*. Nashville: Broadman and Holman. Barkun, Michael. 1997. *Religion and the Racist Right*. Chapel Hill: University of North Carolina Press. Baumgartner, Frederic. 1999. *Longing for the End*. New York: Palgrave. Bellah, Robert. 1991. *Beyond Belief*. Berkeley: University of California. Berger, James. 1999. *After the End*. Minneapolis: University of Minnesota. Bozeman, John. 1997. "Technological Millenarianism in the United States." In Thomas Robbins and Susan Palmer, eds., *Millennium, Messiahs and Mayhem*. New York: Routledge. Cohn, Norman. 1995. *Cosmos, Chaos and the World to Come*. London: Yale University Press. Fitting, Peter. 2003. "Unmasking the Real? Critique and Utopia in recent SF Films." In Raffaella Baccolini and Tom Moylan, eds., *Dark Horizons.* New York: Routledge. Forbes, Bruce and Jeanne H. Kilde, eds. 2204. *Rapture, Revelation, and the End Times*. New York: Palgrave. Gibbs, N. 2002. "Apocalypse now." *Time* 160,1 (July 1), 38-46. Gibson, James. 1994. *Warrior Dreams*. New York: Hill and Wang. Kaplan, Jeffrey. 1997. *Radical Religion in America*. Syracuse: Syracuse University Press. Katz, David and Richard Popkin. 1999.

trebuit să îşi i-a un văl peste faţă din cauză că faţa lui se transfigurase.[96] Transfigurarea feţei lui Moise a trebuit să includă alegoric legătura cu transfigurarea finală de pe muntele Tabor. Transfigurarea este de natură să îl ducă pe om într-o altă realitate. În mare parte omul secolului al XXI-lea caută ruperea de „realitatea înconjurătoare” prin surogate culturale sau prin diferite modalităţi mass media. Ruperea de realitatea înconjurătoare pleacă în cazul persoanei umane de la faptul că omul nu mai este capabil să coopteze cu mediul înconjurător. Ruperea de realitatea transfigurării se descoperă în incapacitatea de a ne ridica la nivelul tainei înduhovnicirii. Culturile[97] materialiste nu pot oferii realizarea umanului fiindcă ele nu conferă omului şansa înduhovnicirii. Omul este chemat la înduhovnicire.[98] Şansa înduhovnicirii este o temă pe care trebuie să o analizăm din nou şi din nou ori de câte ori avem ocazia. A se desăvârşii este o datorie morală a omului ca fiinţă creată, omul a fost creat după „chip şi asemănare” deci are nevoie să se desăvârşească. Desăvârşirea omului se poate realiza prin intermediul rugăciunii, al vieţii de contemplaţie, a orientării în spre cele cereşti şi nu în spre cele pământeşti.[99] Acest lucru a fost arătat de mai multe persoane din trecutul Bisericii.[100] Biserica este creatoarea cele

---

Messianic Revolution. New York: Penguin. Ketterer, David. 1974. *New Worlds For Old*. New York: Anchor. Newman, Kim. 1999. *Apocalypse Movies*. New York: St Martin’s Press. Poythress, Vern. 1987. *Understanding Dispensationalists*. Grand Rapids: Academie. Robbins, Thomas and Susan Palmer, eds. 1997. *Millennium, Messiahs and Mayhem*. New York: Routledge. Seed, David. 1999. *American Science Fiction and the Cold War*. Edinburgh: Edinburgh University Press. Shapiro, Jerome. 2002. *Atomic Bomb Cinema*. New York: Routledge. Weber, Eugene. 1999. *Apocalyses*. New York: Vintage.

[96] John Baggley (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2000). Appignanesi, Richard and Chris Garratt. *Introducing Postmodernism*. Cambridge, MA: Icon Books, 1999. Barnet, Sylvan. *A Short Guide to Writing about Literature*. Seventh Edition. New York: HarperCollins, 1996. Bennett, Andrew and Nicholas Royle, eds. *An Introduction to Literature, Criticism and Theory*. Second edition. London: Prentice Hall, 1999. Birnbaum, David. *God and Evil. A Unified Theodicy/Theology/Philosophy*. Hoboken, NJ: Ktav Publishing House, 1989. Bonaventure. *In secundum sententiarum*. Venetiis: apud Franciscum Sansouinum, 1562. Bonhoeffer, Dietrich. *Letters and Papers from Prison*. New York: Macmillan, 1972. Boulding, Kenneth E. “Foreword” in *Autopoiesis: A Theory of Living Organization*. Edited by Milan Zeleng. New York: North Holland, 1981. Brueggeman, Walter. *Theology of the Old Testament*. Minneapolis: Fortress Press, 1997. Calvin, John. *Institutes of the Christian Religion*. Trans. Ford Lewis Battles. 2 vols. Philadelphia: Westminster Press, 1960. *Catechism of the Catholic Church*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1994. *Catholic Study Bible*. Oxford: Oxford UP, 1990. Cupitt, Don. *Mysticism After Modernity*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1998. ______ *Taking Leave of God*. New York: Crossroad, 1981. Dilthey, Wilhelm. *Weltanschauungslehre, Gesammelte Schriften, VIII*. Leipzig & Berlin, 1931. Eckhart, Meister. *Meister Eckhart: A Modern Translation.* Trans. Raymond B. Blakney. New York: Harper Torchbooks, 1957. Irenaeus. *Adversus haereses*. 2, 30, 9; 4, 20, 1: *Patrologia Graeca* 7/1. Hick, John. *Evil and the God of Love*. San Francisco: Harper and Row, 1966. Jasper, David. *The Sacred Desert. Religion, Literature, Art, and Culture.* Oxford: Blackwell, 2004. ______ *The Study of Literature and Religion*. Minneapolis: Fortress Press, 1989. King, William. *De origine mali*. Dublin: A. Crook, 1702. Krivak, Andrew J. Review of *The Sparrow*. *America* 176 (1997): 19-20. Leggo, Carl. “Open(ing) Texts: Deconstruction and Responding to Poetry.” *Theory into Practice* 37,3 (1998): 186-92. Lyotard, Jean-François. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Trans. Geoff Bennington and Brian Massumi. Theory and History of Literature 10. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984. Maturana, Humberto R. and Francisco J. Varela. *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*. Dordrecht: D. Reidel, 1980. McFague, Sallie. “Models of God and the World.” In *Essentials of Christian Theology*. Edited byWilliam C. Placher. Louisville: Westminster John Knox Press, 2003. Moore Stephen D. *Poststructuralism and the New Testament: Derrida and Foucault at the Foot of the Cross*. Minneapolis: Fortress Press, 1994. Norris, Christopher. *Deconstruction: Theory and Practice*. London: Methuen, 1982. Placher, William C., ed. *Essentials of Christian Theology*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2003. Ricoeur, Paul. “Evil, A Challenge to Philosophy and Theology.” *Journal of the American Academy of Religion* 53,4 (1986): 635-48. Rorty, Richard. *Contingency, Irony, and Solidarity.* Cambridge: Cambridge University Press, 1989. Russell, Mary Doria. *Children of God*. New York: Ballantine, 1998. ______ *The Sparrow*. New York: Ballantine Books, 1996. ______ A Conversation with Mary Doria Russell. May 1, 2005 <http://www.randomhouse.com/BB/readerscircle/russell2/guide.html> ______ Interview. 1 July 2004 <http://www.readinggroupguides.com/guides/sparrow-author.asp#interview>. Taylor, Charles. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989. Tilley, Terrence W. *The Evils of Theodicy*. Washington, DC: Georgetown University Press, 1991. Tillion, Germaine. *Ravensbruck*. New York: Anchor, 1975. Weil, Simone. *On Science, Necessity, and God's Love*. Collected, translated, and edited by Richard Rees. Oxford: Oxford University Press, 1968.

[97] http://www.everyculture.com.
[98] Nicolae Moldoveanu, *Oxigen duhovnicesc* (Bucureşti, 2001).
[99] http://www.anxietyculture.com.
[100] http://muse.jhu.edu/demo/technology_and_culture.

mai autentice culturi şi a celor mai profunde baze duhovniceşti ale vieţuirii sociale.[101] Nu trebuie să uităm în acest sens implicaţiile culturale ale iudaimului în conceptul de transfigurare. Am putea spune că simbiotic, armonia culturii[102] poate fi realizată numai prin viaţa duhovnicească.[103] Viaţa duhovnicească trebuie spus este superioară vieţii culturale. Viaţa culturală nu se adresează direct vieţii sufleteşti. Viaţa sufletească trebuie să se desăvârşească prin intermediul unei vieţi duhovniceşti echilibrate.

Viaţa duhovnicească[104] este cea mai importantă fiindcă ea este preambulul vieţii de dincolo. Prin viaţa duhovnicească şi prin înţelepciunea conferită de o cultură sănătoasă ne putem desăvârşii lăuntric. Faptul că omul este o fiinţă perfectibilă şi că el este deschis vieţii duhovniceşti arătă în cele din urmă sensul ultim al transcendenţei culturii. Transcederea culturii se poate face numai prin teologie. Astfel cultura rămâne închistată la lumea de aici. În lumea de astăzi se resimte din ce în ce mai mult nevoia de a transcede limitele contingentului şi a pătrunde în necreat şi în

---

[101] http://depts.washington.edu/pfes/cultureclues.html.

[102] http://mcs.sagepub.com.

[103] Tyler Cowen, *In Praise of Commercial Culture* (Harvard University Press; New Ed edition, April 7, 2000). Barbas, S. 2001. *Movie Crazy: Fans, Stars, and the Cult of Celebrity*. New York: Palgrave. Doss, E. 1999. *Elvis Culture: Fans, Faith and Image*. Lawrence: University of Kansas Press. Duffett, M. 2003. "False Faith or False Comparison? A Critique of the Religious Interpretation of Elvis Fan Culture." *Popular Music and Society* (December): 1-4. Frederick, C.M. and B. Price, B. 2001. "Thinking Creatively about Religion: Belief-related Differences." *Journal of Creative Behaviour* 35,3: 205-24. Furnham, A.F. 1982. "Explaining Poverty in India: A Study of Religious Group Differences." *Psychologia: An International Journal of Psychology in the Orient* 25,4: 236-43. Gabler, N. 1998. *Life: The Movie*. New York: Random House. Hill, M. 2002. *Fan Cultures*. New York: Routledge. Khayyer, M. 2000. "Comparison of Locus of Control among Muslim and Jewish School Students in Iran." *Psychological Reports* 87,1: 183-187. Mish, F.C. and J.M. Morse, eds. 1993. *Merriam-Webster's Collegiate Dictionary.* 10th Edition. Springfield, MA: Merriam-Webster Inc. Phelps, M.F., ed. 1995. *Roget's II: The New Thesaurus*. 3rd Edition. Boston: Houghton Mifflin. Rojek, C. 2001. *Celebrity*. London: Reaktion Books. Wann, D.L. and N.R. Branscombe. 1993. "Sports Fans: Measuring Degree of Identification with their Team." *International Journal of Sport Psychology* 24,1: 1-17. Wann, D.L., M.J. Melnick, G.W. Russell and D.G. Pease. 2001. *Sport Fans: The Psychology and Social Impact of Spectators*. New York: Routledge. Althusser, Louis. "Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Toward an Investigation)." In *Lenin and Philosophy*. Translated by Ben Brewster. New York: Monthly Review Press, 1972. Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Rev. ed. New York: Verso, 1983, 1991. Baird, Robert J. "Late Secularism." *Social Text* 64 18/3 (Fall 2000): 123-136. Bakhtin, M.M. "Supplement: The Problem of Content, Material, and Form in Verbal Art." In *Art and Answerability: Early Philosophical Essays*. Translated by Kenneth Bostrom, 257-326. Austin: University of Texas, 1990. Baldwin, James. *The Devil Finds Work*. New York: Dial, 1976. Baudrillard, Jean. "Baudrillard on the New Technologies: An Interview with Claude Thibaut." By Claude Thibaut. *Cybersphere* 9 (March 1996) [http://www.uta.edu/english/apt/collab/texts/newtech.html]. --------. *Simulations*. Translated by Paul Foss, Paul Patton, and Phillip Beitchman. New York: Columbia Semiotexte, 1983. Benjamin, Walter. "The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction." In *Illuminations*. Translated by Harry Zohn, 217-51. New York: Shocken, 1969. Brodwin, Paul, ed. *Biotechnology and Culture: Bodies, Anxieties, Ethics*. Bloomington: Indiana University, 2000. Burlein, Ann. "The Productive Power of Ambiguity: Re-thinking Homosexuality Through the Virtual and Developmental Systems Theory." *Hypatia* 20/2 (Summer 2005). _____. *Lift High the Cross: Where White Supremacy and the Religious Right Converge*. Durham, NC: Duke University Press, 2002. Butler, Judith. *Gender Trouble*. New York: Routledge, 1990. Chow, Rey. *Writing Diaspora: Tactics of Intervention in Contemporary Cultural Studies*. Bloomington: Indiana University, 1993. Connelly, William. *Neuropolitics*. Minneapolis: University of Minnesota, 2002. Clayton, Jay. "Convergence of Two Cultures: A Geeks' Guide to Contemporary Literature." *American Literature* 74/7 (December 2002): 807-831. Doniger, Wendy O'Flaherty. *Other Peoples' Myths: The Cave of Echoes*. New York: Macmillan, 1988. Foucault, Michel. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Translated by Alan Sheridan. New York: Vintage, 1977. Freud, Sigmund. *The Freud Reader*. Edited by Peter Gay. New York: Norton, 1989. Fuller, C. J. *The Camphor Flame: Popular Hinduism and Society in India*. Princeton: Princeton University, 1992. Grossberg, Lawrence. *We Gotta Get Out of this Place: Popular Conservatism and Contemporary Culture*. New York: Routledge, 1992. Guillory, John. "The Ethical Practice of Modernity: The Example of Reading." In *The Turn to Ethics*. Edited by Marjorie Garber, Beatrice Hanssen, and Rebecca Walkowitz. New York: Routledge, 2000. Grosz, Elizabeth. *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*. Bloomington: Indiana University, 1994. Hayles, N. Katherine. *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. Chicago: University of Chicago, 1999. Heidegger, Martin. *The Question Concerning Technology and Other Essays*. Translated by William Lovitt. New York: Harper and Row, 1977. Hopkins, Patrick, ed. *Sex/Machine: Readings in Culture, Gender and Technology*. Bloomington: Indiana University, 1998. Jager, Eric. *The Book of the Heart*. Chicago: University of Chicago, 2000. Joseph, Miranda. *Against the Romance of Community*. Minneapolis: University of Minnesota, 2002. Kittler, Friedrich. *Discourse Networks 1800/1900*. Translated by Michael Metteer. Stanford: Stanford University, 1990. -------- and John Johnston. *Literature, Media, Information Systems: Essays*. Amsterdam: G1B Arts International, 1997. Laqueur, Thomas. *Solitary Sex: A Cultural History of Masturbation*. New York: Zone, 2003. Lotfalian, Mazyar. "A Tale of an Electronic Community." In *Connected: Engagements with Media*, edited by George Marcus, 117-156. Chicago: University of Chicago, 1996. Massumi, Brian. *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Durham: Duke University, 2002. Munoz, José. *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics*. Minneapolis:

transcedent. Destinul ultim al transcendenţei este unul cât se poate de definitoriul şi de optimist. Destinul ultim al omului nu poate fi cel cultural sau cel al ştiinţei. Destinul ultim al omului este unul teologic. Teologia vede omul ca şi „fiinţă teologică."[105] Destinul ultim al omului nu poate fi un destin cultural ci unul teologic.[106] Chemarea cea mai înaltă a omului nu este chemarea culturală, ci chemarea teologică. Teologia ortodoxă vede cultura numai ca şi un aspect al devenirii omului eventual ca şi fiinţă teologică. Trecerea de la aspectul cultural la cel teologic al omului este o transfigurare a omului ca şi fiinţă culturală.[107] Cu cât omul se afundă mai mult în sine cu atât el se culturalizează.[108] Este clar că nu putem vorbii de o transfigure strict culturală a omului după cum au încercat anumite ideologii să arate. Sensul ultim al conceptului de transfigurare nu poate fi decât unul scripturistic şi prin urmare biblic, este vorba de transfigurarea lui Hristos. Transfigurarea lui Hristos[109] a fost de natură mistică şi duhovnicească şi nu de natură culturală. Transfigurarea lui

University of Minnesota, 1999. Nakamura, Lisa. *Cybertypes: Race, Ethnicity, and Identity on the Internet*. New York: Routledge, 2002. O'Leary, Stephen. "Apocalypticism in American Culture: From the Dawn of the Nuclear Age to the End of the American Century." In *The Encyclopedia of Apocalypticism*, Vol. 3. Edited by Stephen J. Stein. New York: Continuum, 1999. Ortner, Sherry. *Capital, Culture and the Class of '58*. Durham, NC: Duke University Press, 2003. Pike, Sarah. *Earthly Bodies, Magical Selves: Contemporary Pagans and the Search for Community*. Berkeley: University of California Press, 2001. Poster, Mark. *What's the Matter with the Internet?* Minneapolis: University of Minnesota, 2001. Povinelli, Elizabeth. *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*. Durham: Duke University, 2002. Rich Frank. "Harry Crushes the Hulk." *New York Times* (June 29 2003): sec. 2, p. 1 and 27. Ridley, Sara. "Puja: Guide for Educators." [http://www.asia.si.edu/education/pujaonline/puja/lesson_contents.html]. 1997. Rose, Nikolas. "Government and Control." *British Journal of Criminology* 40 (2000): 321-339. --------. "Governing the Enterprising Self." In *The Values of Enterprise Culture—The Moral Debate*, edited by P. Heelas and P. Morris, 141-164. Unwin Hyman: London, 1991. Sassen, Saskia. *Globalization and its Discontents: Essays on the New Mobility of Money and People*. New York: Random House, 1995. Sedgwick, Eve. *Thinking Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*. Durham: Duke University, 2003. Sterne, Jonathan. "The Computer Race Meets Computer Classes: How Computers in Schools Helped Shape the Racial Topography of the Internet." In *Race in Cyberspace*, edited by Beth Kolko, Lisa Nakamura, and Gilbert Rodman. New York: Routledge, 2000. Talamantez, Ines. "Seeing Red: American Indian Women Speaking about their Religious and Political Perspectives." In *Our Own Voices: Four Centuries of American Women's Religious Writing*. Edited by Rosemary Radford Ruether and Rosemary Keller. San Francisco: Harper, 1995. Turkle, Sherry. *Life on the Screen: Identity in the Age of the Internet*. New York: Touchstone, 1995. Wiegman, Robyn. "Whiteness Studies and the Paradox of Particularity." *Boundary 2* 26/3 (1999): 115-150. Benjamin, Walter. *Selected Writings. Volume 1: 1912-1926.* Edited by M. Bullock and M. W. Jennings. Cambridge, MA: Belknap, 1996. Brokenmouth, Robert. *Nick Cave: The Birthday Party and Other Epic Adventures*. London: Omnibus, 1996. Cave, Nick. *And the Ass Saw the Angel*. London: Black Spring, 1989. ———. "The Flesh Made Word." In *King Ink II*, 138-42. London: Black Spring, 1997. ———. "An Introduction to the Gospel According to Mark." In *The Gospel According to Mark.* Edinburgh: Canongate Books, 1998. ———. *King Ink*. London: Black Spring, 1988. ———. *King Ink II*. London: Black Spring, 1997. Dax, Maximilian, and Johannes Beck. *The Life and Music of Nick Cave: An Illustrated Biography*. Translated by Ian Minock. Berlin: Die-Gestalten-Verlag, 1999. Gadamer, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*. Volume 1 of *Gesammelte Werke*. Tübingen: Mohr, 1990 (original 1960). Jameson, Fredric. *The Ideologies of Theory: Essays 1971-1986*. Volume 1. Minneapolis, Minnesota: University of Minnesota Press, 1988. Johnston, Ian. *Bad Seed: The Biography of Nick Cave*. London: Abacus, 1996. Pascoe, Jim, and Nick Cave. *Awash in a Bleak and Fishless Sea*, 1997 (cited 3 August 2005). Available from http://www.jimpascoe.com/writing/nickcave.html. Runions, Erin. *How Hysterical: Identification and Resistance in the Bible and Film*, *Religion/Culture/Critique*. New York: Palgrave Macmillan, 2003. Sherwood, Yvonne. *A Biblical Text and Its Afterlives: The Survival of Jonah in Western Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. Walsh, Richard. *Reading the Gospels in the Dark: Portrayals of Jesus in Film*. Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2003. Anderson R. Dean, Jr. 1999. *Ancient Rhetorical Theory and Paul*. Leuven: Uitgeverij Peeters. Anonymous, ed. 1993. "The Acts of Paul and Thecla." *The Apocryphal New Testament*. Trans. J.K. Elliott. Oxford: Oxford University Press. Aristotle. 1991. *The Art of Rhetoric.* Trans. H. C. Lawson-Tancred. London: Penguin. Betz, H. D. 1979. *Galatians*. Hermeneia Commentaries. Philadelphia: Fortress. Brant, Jo-Ann. A. 1993. "The Place of *Mimesis* in Paul's Thought." *Studies in Religion/Sciences Religeuses*. 22/3: 285-300. Clark Wire, Antoinette. 2000."Response: The Politics of the Assembly in Corinth." Richard A. Horsley, ed. *Paul and Politics*. Harrisburg, PA: Trinity. Crossan, John Dominic and Jonathan L. Reed. 2004. *In Search of Paul*. New York: HarperSanFrancisco. Hubbard, Moyer V. 2002. *New Creation in Paul's Letters and Thought.* Cambridge: Cambridge University Press. Mack, Burton L. 1990. *Rhetoric and the New Testament*. Minneapolis: Fortress. Mitchell, Margaret. 1993. *Paul and the Rhetoric of Reconciliation*. Louisville, KY: Westminster/John Knox. Savage, Timothy B. 1996. *Power through Weakness: Paul's Understanding of the Christian Ministry in 2 Corinthians.* Cambridge: Cambridge University Press. Quintilian. 1977. *Institutio Oratoria*. Trans. H.E.Butler. Cambridge: Harvard University Press. Winter, Bruce. 1997. *Philo and Paul among the Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press. Wisse, J. 1989. *Ethos and Pathos from Aristotle to Cicero*. Amsterdam: A.M. Hakkert.

[104] Andrei Andreicuţ, *Spovedanie şi comuniune* (Alba Iulia, Reîntregirea, 1996).
[105] Constantin Scouteris, *Fiinţa ecclesială – contribuţii la un dialog teologic* (Reîntregirea: Alba Iulia, 2008).

Hristos este adevărata transfigurare privită în sens duhovnicesc.[110]

---

[106] David Bohm, *Causality and Chance in Modern Physics* (Princeton, 1957). V. Cioffari, *Fortune and Fate from Democritus to St. Thomas Aquinas* (New York, 1935); idem, *The Conception of Fortune and Fate in the Works of Dante* (Cambridge, Mass., 1940); idem, *Fortune in Dante's Four- teenth Century Commentators* (Cambridge, Mass., 1944). A. Doren, Fortuna im Mittelalter und in der Renaissance, in Vorträge der Bibliothek Warburg, 1922-23, Vol. I (Berlin and Leipzig, 1924). K. Heitmann, Fortuna und Virtus. Eine Studie zu Petrarcas Lebensweisheit (Cologne, 1957). C. W. Kerr, "The Idea of Fortune in Italian Humanism from Petrarch to Machiavelli" (Ph.D. diss., Harvard University, 1956). E. W. Mayer, Machiavellis Geschichtsauffassung und sein Begriff virtù (Munich and Berlin, 1912). M. Santoro, Fortuna, ragione e prudenza nella civiltà letteraria del Cinquecento (Naples, 1967). H. A. Wolfson, *Religious Philosophy, A Group of Essays* (Cambridge, Mass., 1961). Batterman, R. B., 1993, "Defining Chaos," *Philosophy of Science*, 60: 43-66. Bishop, R. C., 2002, "Deterministic and Indeterministic Descriptions," in *Between Chance and Choice*, H. Atmanspacher and R. Bishop (eds.), Imprint Academic, 5–31. Butterfield, J., 1998, "Determinism and Indeterminism," in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Craig, E.(ed), London: Routledge. Callender, C., 2000, "Shedding Light on Time," *Philosophy of Science*, 67 (proceedings of PSA 1998), S587 - S599. Callender, C., and Hoefer, C., 2001, "Philosophy of Space-time Physics," in The Blackwell Guide to the Philosophy of Science, P. Machamer and M. Silberstein (eds), Oxford: Blackwell, XXXppp-ppp. Cartwright, N., 1999, *The Dappled World*, Cambridge: Cambridge University Press. Dupré, J., 2001, *Human Nature and the Limits of Science*, Oxford: Oxford University Press. Dürr, D., Goldstein, S., and Zanghì, N., 1992, "Quantum Chaos, Classical Randomness, and Bohmian Mechanics," *Journal of Statistical Physics* 68: 259-270. [Preprint available online in gzip'ed Postscript.] Earman, J. 1984: "Laws of Nature: The Empiricist Challenge," Earman, J., 1986, *A Primer on Determinism*, Dordrecht: Reidel. Earman, J., and J. Norton, 1987, "What Price Spacetime Substantivalism: the Hole Story," *British Journal for the Philosophy of Science* , 38: 515-525. Earman, J., 1995,*Bangs, Crunches, Whimpers, and Shrieks: Singularities and Acausalities in Relativistic Spacetimes*, New York: Oxford University Press. J. Earman and J. D. Norton, 1998, "Comments on Laraudogoitia's 'Classical Particle Dynamics, Indeterminism and a Supertask'," *British Journal for the Philosophy of Science*, 49: 123-133. Ford, J., 1989, "What is chaos, the we should be mindful of it?" in *The New Physics*, P. Davies (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 348-372. Gisin, N., 1991, "Propensities in a Non-Deterministic Physics", *Synthese*, 89: 287-297. Gutzwiller (1990) XXX Hitchcock, C., 1999, "Contrastive Explanation and the Demons of Determinism," *British Journal of the Philosophy of Science*, 50: 585-612. Hoefer, C., 1996, "The Metaphysics of Spacetime Substantivalism," *The Journal of Philosophy*, 93: 5-27. Hoefer, C., 2002, "Freedom From the Inside Out," in *Time, Reality and Experience*, C. Callender (ed.), Cambridge: Cambridge University Press. Hoefer, C., 2002b, "For Fundamentalism," to appear in *Philosophy of Science* (proceedings of *PSA 2002*). Hutchison, K. 1993, "Is Classical Mechanics Really Time-reversible and Deterministic?" *British Journal of the Philosophy of Science*, 44: 307-323. Laplace, P., 1820, *Essai Philosophique sur les Probabilités* forming the introduction to his *Théorie Analytique des Probabilités*, Paris: V Courcier; repr. F.W. Truscott and F.L. Emory (trans.), A Philosophical Essay on Probabilities, New York: Dover, 1951 . Leiber, T., 1998, "On the Actual Impact of Deterministic Chaos," *Synthese*, 113: 357-379. Lewis, D., 1973,*Counterfactuals*, Oxford: Blackwell. Lewis, D., 1994, "Humean Supervenience Debugged," *Mind*, 103: 473-490. Loewer, B., 2004, "Determinism and Chance," *Studies in History and Philosophy of Modern Physics*, 32: 609-620. Malament, D., 2007, "Norton's Slippery Slope," *Philosophy of Science*, 74, n. 5 (Proceedings of PSA 2006: Symposia). Maudlin, T. 2007, *The Metaphysics Within Physics*, Oxford: Oxford University Press. Melia, J. 1999, "Holes, Haecceitism and Two Conceptions od Determinism," *British Journal of the Philosophy of Science*, 50: 639-664. Mellor, D. H. 1995, *The Facts of Causation*, London: Routledge. Norton, J.D., 2003, "Causation as Folk Science", *Philosopher's Imprint*, v. 3 no 4, [Available online]. Ornstein, D. S., 1974, *Ergodic Theory, Randomness, and Dynamical Systems*, New Haven: Yale University Press. Ruelle, D., 1991, Chance and Chaos, London: Penguin. Russell, B., 1912, "On the Notion of Cause," *Proceedings of the Aristotelian Society*, 13: 1-26. Shanks, N., 1991, "Probabilistic physics and the metaphysics of time," *South African Journal of Philosophy*, 10: 37-44. Sinai, Ya.G., 1970, "Dynamical systems with elastic reflections," *Russ. Math. Surveys* 25: 137-189. Suppes, P., 1993, "The Transcendental Character of Determinism," *Midwest Studies in Philosophy*, 18: 242-257. Suppes, P. and M. Zanotti, 1996, *Foundations of Probability with Applications*. New York: Cambridge University Press. Suppes, P., 1999, "The Noninvariance of Deterministic Causal Models," *Synthese*, 121: 181-198. van Fraassen, B., 1989, *Laws and Symmetry*, Oxford: Clarendon Press. Van Kampen, N. G., 1991, "Determinism and Predictability," *Synthese*, 89: 273-281. Winnie, J. A., 1996, "Deterministic Chaos and the Nature of Chance," in *The Cosmos of Science — Essays of Exploration*, Earman, J. and Norton, J. (eds), Pittsburgh: University of Pitsburgh Press, pp. 299-324. Xia, Z., 1992, "The existence of noncollision singularities in newtonian systems," *Annals of Mathematics*, 135: 411-468.

[107] http://www.mch.govt.nz/cwb. Baerveldt, C., & Voestermans, P. (1996). The body as selfing device: The case of anorexia nervosa. Theory and Psychology, 6, 693-713. Bergesen, A. (1993). The rise of semiotic Marxism. Sociological Perspectives, 36, 1-22. Bourdieu, P. (1977). Outline of a theory of practice. New York: Cambridge University Press. Bourdieu, P. (1990a). In other words: Essays toward a reflexive sociology. Stanford: Stanford University Press. Bourdieu, P. (1990b). The logic of practice. Stanford: Stanford University Press. Bruner, J. (1959). Inhelder and Piaget's The growth of logical thinking. British Journal of Psychology, 50, 363-370. Cole, M. (1995). Culture and cognitive development: From cross-cultural research to creating systems of cultural mediation. Culture & Psychology, 1: 25-54. Cressy, D. (1983). The environment for literacy: Accomplishment and context in seventeenth-century England and New England. In D. Resnick (Ed.), Literacy in historical perspective (pp. 23-42). Washington: Library of Congress. Dewey, J. (1910). The influence of Darwin on philosophy and other essays on contemporary thought. New York: Holt. Donald, M. (1991). Origins of the modern mind: Three stages in the evolution of culture and cognition. Cambridge: Harvard University Press. Durkheim, E. (1978). On institutional analysis. Chicago: University of Chicago Press. Durkheim, E. (1938). The rules of sociological method. New York: The Free Press. (originally published 1895). Engestrom, Y. (1993). Developmental studies of work as a testbench of activity theory: The case of primary care medical practice. In S. Chaiklin & J. Lave (Eds.), Understanding practice: Perspectices on activity and context (pp. 64-103). New York: Cambridge University Press. Gordon, S. (1981). The sociology of sentiments and emotion. In M. Rosenberg & R. Turner (Eds.), Social psychology: Sociological perspectives (pp. 562-592). New York: Basic. Harvey, D. (1989). The condition of postmodernity. Cambridge: Blackwell. Hochschild, A. (1979). Emotion work, feeling rules, and social structure. American Journal of Sociology, 85, 551-575. House, J. (1981). Social structure and personality. In M. Rosenbery & R. Turner (Eds.), Social psychology: Sociological perspectives (pp. 525-561). New York: Basic Books. Koertge, N. (1998). A house built on sand: Exposing postmodernist myths about science. New York: Oxford University Press. Leontiev, A. (1979). The problem of activity in psychology. In J. Wertsch (Ed.), The concept of activity in Soviet psychology (pp. 37-71). Armonk, N.Y.: Sharpe Publishers. . Leontiev, A. (1981). Problems of the development of the mind. Moscow: Progress. Lightfoot, C., & Valsiner, J. (1992). Parental belief systems under the influence: Social guidance of the construction of personal cultures. In I. Sigel, A. McGillicuddy-DeLisi, J. Goodnow (Eds.), Parental belief systems: The psychological consequences for children (pp. 393-414). Hillsdale, NJ: Erlbaum. Luria, A. R. (1971). Towards the problem of the historical nature of psychological processes. International Journal of Psychology, 6: 259-272. Marcuse, H. (1964). One-dimensional man. Boston: Beacon Press. Marcuse, H. (1973). Studies in critical philosophy. Boston: Beacon Press. Moldin, S., & Gottesman, I. (1997). Genes, experience, and change in schizophrenia - Positioning for the 21st century. Schizophrenia Bulletin, 23, 547-561. Ogbu, J. (1987). Opportunity structure, cultural boundaries, and literacy. In J.A. Langer (Ed.), Language, literacy, and culture: Issues of society and schooling (pp. 149-177). Norwood, NJ: Ablex. Ohmann, R. (1996). Selling culture: Magazines, markets, and class at the turn of the century. New York: Verso. Olson, E. (1981). Socioeconomic and psychocultural contexts of child abuse and neglect in Turkey. In J. Kobin (Ed.), Child abuse and neglect: Cross-cultural perspectives (pp. 96-119). Berkeley: University of California Press. O'Neil, J. (1998). The market: Ethics, knowledge, and politics. New York: Routledge. Putnam, R. (1995). Bowling alone: America's declining social capital. Journal of Democracy, 6, 65-78. Ratner, C. (1991). Vygotsky's sociohistorical psychology and its contemporary applications. N.Y.: Plenum. Ratner, C. (1993a). Review of D'Andrade and Strauss, Human motives and cultural models. Journal of Mind and Behavior, 14, 89-94. Ratner (1993b). Contributions of sociohistorical psychology and phenomenology to research methodology. In H. Stam, L. Moss, W. Thorngate, and B. Kaplan (Eds.), Recent trends in theoretical psychology (Volume 3, pp. 503-510). New York: Springer-Verlag. Ratner, C. (1997a). Cultural psychology and qualitative methodology: Theoretical and empirical considerations. N.Y.: Plenum. Ratner, C. (1997b). In defense of activity theory. Culture and Psychology, 3, 211-223. Ratner, C. (1998). The historical and contemporary significance of Vygotsky's sociohistorical psychology. In R. Rieber & K. Salzinger (Eds.), Psychology: Theoretical-historical perspectives (pp. 455-473). Washington, D.C.: American Psychological Association. Ratner, C. (forthcoming). A cultural-psychological analysis of emotions. In W. Friedlmeier & M. Holodynski (Eds.), Emotional development. Berlin: Spektrum-Verlag. Saxe. G. (1996). Studying cognitive development in sociocultural context: The development of a practice-based approach. In R. Jessor, A. Colby, & R. Shweder (Eds.), Ethnography and human development (pp. 275-303). Chicago: University of Chicago Press. Scribner, S. (1997). MInd and social practice. New York: Cambridge University Press. Shweder, R. (1984). Anthropology's romantic rebellion against the enlightenment, or there's more to thinking than reason and evidence. In R. Shweder & R. LeVine, Culture theory: Essays on mind, self, and emotion (pp. 27-66). New York: Cambridge University Press. Shweder, R. (1996). True ethnography: The lore, the law, and the lure. In R. Jessor, A. Colby, & R. Shweder (Eds.), Ethnography and human

CAPITOLUL 4

TRANSFIGURAREA ÎN VIAȚA DUHOVNICEASCĂ

Fără nici o îndoială că omul este o ființă compusă din suflet şi trup.[111] Este cât se poate de clar că trăind o viață duhovnicească omul se transformă şi chiar reuşeşte să se transfigureze. De fapt am putea spune despre om că el nu este o făptură statică şi că este în continuă mişcare. Până şi celulele[112] organsimului omului se modifică. Omul se modifică de la naştere. Procesul de transfigurare al omului începe de la naşterea şi de la facerea lui. Din celulă asexuată se ajunge la făt şi mai apoi de la naştere la copil. Prin urmare am putea spune că metaforic ființa umană este în general o ființă a

---

development (pp. 15-52). Chicago: University of Chicago Press. Smail, J. (1994). The origins of middle-class culture: Halifax, Yorkshire, 1660-1780. Ithaca, NY: Cornell. Super, C., & Harkness, S. (1996). Parents' cultural belief systems. New York: Guilford. Tavris, C. (1992). The mismeasure of woman. New York: Simon & Schuster. Taylor, C. (1985). Philosophy and the human sciences: Philosophical papers, vol. 2. New York: Cambridge University Press. Van der Veer, R., & Valsiner, J. (1994). The Vygotsky reader. Cambridge: Blackwell. Valsiner, J., & Litvinovic, G. (1996). Processes of generalization in parental reasoning. In C. Super & S. Harkness (Eds.), Parents' cultural belief systems (pp 56-82). New York: Guilford. Valsiner, J., Branco, A., Dantas, C. (1997). Co-construction of human development: Heterogeneity within parental belief orientations. In J. Grusec & L. Kuczynski (Eds.), Parenting and children's internalization of values (pp. 283-304). New York: Wiley. Vygotsky, L.S. (1987). Collected works (vol. 1). New York: Plenum. Vygotsky, L. S. (1997a). Educational psychology. Boca Raton, Florida: St. Lucie Press. (Originally written 1921) Vygotsky, L. S. (1997b). Collected works (vol. 3). New York: Plenum. Vygotsky, L. S. (1998). Collected works (vol. 5). New York: Plenum. Wertsch, J. (1997). Narrative tools of history and identity. Culture and Psychology, 3, 5-20. Wikan, U. (1990). Managing turbulent hearts: A Balinese formula for living.. Chicago: University of Chicago Press. Wikan, U. (1996). Tomorrow, god willing: Self-made destinies in Cairo. Chicago: University of Chicago Press. Zerubavel, E. (1997). Social mindscapes: An invitation to cognitive sociology. Cambridge: Harvard University Press. Zinchenko, P. (1984). The problem of involuntary memory. Soviet Psychology, 22, 55-111. (Originally published, 1939) Zinchenko, V. (1995). Cultural-historical psychology and the psychological theory of activity: retrospect and prospect. In J. Wertsch, P. Del Rio, & A. Alvarez (Eds.). Sociocultural studies of mind (pp. 37-55). New York: Cambridge University Press. Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights* (Oxford: Clarendon Press, 1995), Jack Balkin, "Digital Speech and Democratic Culture: A Theory of Freedom of Expression for the Information Society," *New York University Law Review* 79 (2004).

108 http://www.culturalintelligence.eu/What%20is%20CI.htm.

109 http://www.bestsermons.net/1926/Transfigured_Moments.html.

110 Jennifer Westword, *Sacred Journeys,* (Londra, 1997).

111 http://en.wikipedia.org/wiki/Dichotomy. http://www.britannica.com/eb/article-9030331/dichotomy"> dichotomy .

112 Baccon, J., Pellizzoni, L., Rappsilber, J., Mann, M., and Dreyfuss, G. (2002). J. Biol. Chem. 277, 31957–31962. Balabanian, S., Gendron, N.H., and MacKenzie, A.E. (2007). Histologic and transcriptional assessment of a mild SMA model. Neurol. Res. 29, 413–424. Battle, D.J., Kasim, M., Yong, J., Lotti, F., Lau, C.K., Mouaikel, J., Zhang, Z., Han, K., Wan, L., and Dreyfuss, G. (2006a). The SMN complex: an assembly machine for RNPs. Cold Spring Harb. Symp. Quant. Biol. 71, 313–320. Battle, D.J., Lau, C.K., Wan, L., Deng, H., Lotti, F., and Dreyfuss, G. (2006b). The Gemin5 protein of the SMN complex identifies snRNAs. Mol. Cell 23, 273–279. Black, D.L. (2003). Mechanisms of alternative pre-messenger RNA splicing. Annu. Rev. Biochem. 72, 291–336. Caceres, J.F., Stamm, S., Helfman, D.M., and Krainer, A.R. (1994). Regulation of alternative splicing in vivo by overexpression of antagonistic splicing factors. Science 265, 1706–1709. Carissimi, C., Saieva, L., Baccon, J., Chiarella, P., Maiolica, A., Sawyer, A., Rappsilber, J., and Pellizzoni, L. (2006). Gemin8 is a novel component of the survival motor neuron complex and functions in small nuclear ribonucleoprotein assembly. J. Biol. Chem. 281, 8126–8134. Charroux, B., Pellizzoni, L., Perkinson, R.A., Shevchenko, A., Mann, M., and Dreyfuss, G. (1999). Gemin3: A novel DEAD box protein that interacts with SMN, the spinal muscular atrophy gene product, and is a component of gems. J. Cell Biol. 147, 1181–1194. Charroux, B., Pellizzoni, L., Perkinson, R.A., Yong, J., Shevchenko, A., Mann, M., and Dreyfuss, G. (2000). Gemin4. A novel component of the SMN complex that is found in both gems and nucleoli. J. Cell Biol. 148, 1177–1186. Cifuentes-Diaz, C., Frugier, T., and Melki, J. (2002). Spinal muscular atrophy. Semin. Pediatr. Neurol. 9, 145–150. Clark, T.A., Sugnet, C.W., and Ares, M., Jr. (2002). Genomewide analysis of mRNA processing in yeast using splicing-specific microarrays. Science 296, 907–910. Dreyfuss, G., Matunis, M.J., Pinol-Roma, S., and Burd, C.G. (1993). hnRNP proteins and the biogenesis of mRNA. Annu. Rev. Biochem. 62, 289–321. Dreyfuss, G., Kim, V.N., and Kataoka, N. (2002). Messenger-RNA-binding proteins and the messages they carry. Nat. Rev. Mol. Cell Biol. 3, 195–205. Feng, W., Gubitz, A.K., Wan, L., Battle, D.J., Dostie, J., Golembe, T.J., and Dreyfuss, G. (2005). Gemins modulate the expression and activity of the SMN complex. Hum. Mol. Genet. 14, 1605–1611. Fischer, U., Liu, Q., and Dreyfuss, G. (1997). The SMN-SIP1 complex has an essential role in spliceosomal snRNP biogenesis. Cell 90, 1023–1029. Gabanella, F., Carissimi, C., Usiello, A., and Pellizzoni, L. (2005). The activity of the spinal muscular atrophy protein is regulated during development and cellular differentiation. Hum. Mol.

transfigurării, a unei transfiguări transformative.[113] Dar există şi o transfigurare a funcțiilor sufleteşti care este mai greu de definit, fiindcă nu este vizibilă. Este vorba de transfigurarea sufletească, de transfigurarea funcților lăuntrice[114] ale omului. Această transfigurare este mai greu de definit fiindcă nu este accesibilă vederii. Dacă poți spune că îți poți vedea propriul copil „transfigurându-se” de la o vărstă la alta sau de la un stadiu intelectual de devenire la altul nu poți spune despre suflet care nu poate fi văzut cu ochii biologici că se transformă. Părinții Bisericii ne spun că există o „mişcare de transfigurare”[115] a sufletului. Ea este de natură duhovnicească. Este o transfigurare a sufletului care poate fi accesibilă numai ochilor sau facultăților de vedere duhovniceşti. Cu cât ne înduhovnicim mai mult cu atât ne şi transfigurăm. Este cât se poate de evident că modelul este Hristos care S-a schimbat chiar El l-a față. Teologia nu poate reda fenomenul schimbării la față în termeni ştiințifici,[116] fiindcă din punct de vedere uman schimbarea la față a fost un act care a depăşit şi depăşeşte puterile noastre limitate de înțelegere. Schimbarea la față este un act dumnezeiesc care omeneşte poate fi

---

Genet. 14, 3629–3642. Gabanella, F., Butchbach, M.E., Saieva, L., Carissimi, C., Burghes, A.H., and Pellizzoni, L. (2007). Ribonucleoprotein assembly defects correlate with spinal muscular atrophy severity and preferentially affect a subset of spliceosomal snRNPs. PloS ONE 2, e921. 10.1371/journal.pone.0000921. Gubitz, A.K., Mourelatos, Z., Abel, L., Rappsilber, J., Mann, M., and Dreyfuss, G. (2002). Gemin5, a novelWD repeat protein component of the SMN complex that binds Sm proteins. J. Biol. Chem. 277, 5631–5636. Hou, V.C., Lersch, R., Gee, S.L., Ponthier, J.L., Lo, A.J., Wu, M., Turck, C.W., Koury, M., Krainer, A.R., Mayeda, A., et al. (2002). Decrease in hnRNP A/B expression during erythropoiesis mediates a pre-mRNA splicing switch. EMBO J. 21, 6195–6204. Iannaccone, S.T., Smith, S.A., and Simard, L.R. (2004). Spinal muscular atrophy. Curr. Neurol. Neurosci. Rep. 4, 74–80. Jablonka, S., Wiese, S., and Sendtner, M. (2004). Axonal defects in mouse models of motoneuron disease. J. Neurobiol. 58, 272–286. Kambach, C., Walke, S., Young, R., Avis, J.M., de la Fortelle, E., Raker, V.A., Luhrmann, R., Li, J., and Nagai, K. (1999). Crystal structures of two Sm protein complexes and their implications for the assembly of the spliceosomal snRNPs. Cell 96, 375–387. Kashima, T., and Manley, J.L. (2003). A negative element in SMN2 exon 7 inhibits splicing in spinal muscular atrophy. Nat. Genet. 34, 460–463. Cell 133, 585–600, May 16, 2008 ª2008 Elsevier Inc. 599.

[113] **Transformare** este acea modificare de stare creată într-un spațiu obiectual interactiv printr-o acțiune configurantă dată. Specificitatea transformării depinde de caracteristica structurală şi interactivă a spațiului şi de particularitățile operante ale sistemului transformant. Marea majoritate a transformărilor sunt generate de om în spațiul real fenomenal, din ale cărui obiecte şi proprietăți îşi derivă criteriile de supraviețuire. Transformările stărilor realității se realizează prin acțiune gestuală directă sau prin intermediul diferitelor unelte cu sau fără potențial energo interactiv propriu. Dar în realitate se produc sistematic transformări şi fără intervenția umană, natura posedând enorme energii şi direcții de aplicare, pentru a îşi modifica mereu alcătuirea şi evoluția. Practica şi inteligența umană sunt mereu orientate spre înțelegerea direcțiilor, modalităților şi consecințelor transformărilor naturale, individuale şi sociale. Criteriul unic care determină totalitatea transformărilor naturale este 'cauzalitatea universală', înțeleasă că acel set de condiții interactive fundamentale care stau la baza fiecărui proces natural. Transformări în individualitate pot fi metabolice, informaționale, exprimând salturi de cunoaştere şi transformări afective, caracterizând câmpurile de atractori care fixează şi polarizează interactiv subiectul. Transformările sociale vizează schimbări politice, culturale, ştințifice, tehnologice, comerciale, economice, religioase, etice, fiecare ducând la o anume modificare structurală şi funcțională locală, statală sau mondială. Transformări se petrec mereu în toate nivelurile personalității şi colectivității umane care evoluează sistematic, îşi schimbă parametrii opționali, culturali, creativi, teoriile ştințifice, normele morale şi valorice. http://ro.wikipedia.org/wiki/Transformare.

[114] http://www.kheper.net/topics/Aurobindo/Inner_Being.html.

[115] Saint Athanasius. Third Discourse Against the Arians. Nicene and Post-Nicene Fathers, Series II. Vol. IV. ed. Archibald Robertson. Grand Rapids, Michigan. 1975. The Disputation With Pyrrhus Of Our Father Among the Saints Maximus the Confessor. Translated from the Greek by Joseph P. Farrell. St. Tikhon’s Seminary Press. South Canan, Pennsylvania. 1990. Farrell, Joseph P. Free Choice in Saint Maximus the Confessor. St. Tikhon’s Seminary Press. South Canan, Pennsylvania. 1989. Florovsky, Georges. Creation and Redemption. Vol. III. The Collected Works of Georges Florovsky. Blelmont, Massachusetts. 1976. Florovsky, Georges. Aspects of Church History. Vol. IV. The Collected Works of Georges Florovsky. Belmont, Massachusetts. 1975. Saint Gregory of Nazianzus. On God and Christ: The Five Theological Orations and Two Letters to Cledonius. Translated by Frederick Williams and Lionel Wickham. St. Vladimir’s Seminary Press. Crestwood, New York. 2002. Saint Gregory of Nyssa. Answer to Eunomius’s Second Book. Nicene and Post-Nicene Fathers, Series II. Vol. V. Grand Rapids, Michigan. 1975. Maximus Confessor: Selected Writings. The Classics of Western Spirituality. Translated by George C. Berthold. Paulist Press. Mahwah, New York. 1985. Meyendorff, John. Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes. Fordham University Press. New York. 1979. On The Cosmic Mystery of Jesus Christ Selected Writings from Saint Maximus the Confessor. Translated by Paul M. Blowers and Robert Louis Wilken. St. Vladimir’s Seminary Press. Crestwood, New York. 2003. Origen. On First Principles. Translated by G. W. Butterworth. Peter Smith Publishing Inc. Gloucester, Massachusetts. 1973. Pelikan, Jaroslav. The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine. Vol. 3. The Growth of Medieval Theology (600-1300). The University of Chicago Press. 1978. Sherwood, Polycarp. Translator and Introduction to Saint Maximus the Confessor: The Ascetic Life; The Four Centuries on Charity. Ancient Christian Writers. Vol. 21. Newman Press. New York. 1955. Thunberg, Lars. Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor. Second Edition. Open Court Publishing Company.

înțeles numai în termeni duhovnicești. Prin urmare o încercare de teologhisire referitoare la actul schimbării la față a Domnului pe Muntele Tabor nu poate fi înțeleasă decât în termeni duhovnicești.[117] Trebuie spus că termenii duhovnicești nu sunt identici cu termenii teologici. Teologia ortodoxă distinge clar între termenii teologici și cei duhovnicești.[118] Termenii teologici se referă mai mult la ființa lui Dumnezeu și la raporturile lăuntrice ale Dumnezeirii. Termenii duhovnicești se referă mai mult la om în raportul lui teologic cu Dumnezeu. Deci transfigurarea duhovnicească pe care omul o realizează cu existența Sa are loc în prezența lui Dumnezeu și nu separat de ea.

Transfigurarea omului se produce la mai multe nivele în plan duhovnicesc. O primă transfigurare am putea spune că este cea de a fi creștin și are loc prin botez. Botezul este simbolului creștin al primei transfigurări care are loc în viața duhovnicească a omului. Viața duhovnicească este viața care primează și care este o pregustare a vieții de apoi încă de aici. Prin urmare transfigurarea duhovnicească a omului îi asigură cumva acestuia toate simțuriule devenirii și a integrării în lumea ce v-a să fie. Astfel că transfigurarea omului poate avea loc printr-o viață creștină, prin plinirea poruncilor, prin viața Evangheliei.[119] Viața evangheliei este o viață dinamică,[120] este o viață a transfigurării. Nu putem spune despre Evanghelie că este o viață simplă care nu aduce nici un fel de schimbare în structurile lăuntrice ale omului.[121] Evanghelia este o sumă de învățături care se aplică tuturor modalităților de schimbare lăuntrică de care dispune omul.[122] Omul se transfigurează[123] pe măsură ce se înduhovnicește.[124] Pe măsură ce omul se înduhovnicește puterile lui lăuntrice[125] devin mai articulate. Articulându-se, omul se îndumnezeiește în mod tainic. Este clar că specualțiile metafizice ale vieții duhovnicești sunt cât se poate de relative în capacitatea lor de a înțelege limitele exacte ale vieții lăuntrice.[126]

Este greu de oferit o definiție a vieții lăuntrice.[127] Este și mai greu de oferit o explicație a modalității în care puterile și facultățile sufletești ale omului se pot schimba, transforma și transfigura.[128] Pentru omul contemporan este important să conștientizeze că viața duhovnicească are niște reguli după care se coordonează.[129] Aceasta înseamnă că viața duhovnicească nu este o viață a haosului și că viața duhovnicească nu se realizează în dezordine. Transfigurarea este

---

Chicago and LaSalle, Illinois. 1995. von Balthasar, Hans Urs. Cosmic Liturgy: The Universe According to Maximus the Confessor. Ignatius Press. San Francisco, California. 2003.

[116] Wlliam James, *The Varieties of Religious Experience* (New York: Penguin Classics, 1985).

[117] Josiah Conder. *An Analytical and Comparative View of All Religions* (London: SPCK, 1838).

[118] Grigorie de Nazianz, *Cele cinci cuvântări teologice,* (Editura Anastasia: București, 1993).

[119] http://www.newadvent.org/cathen/06655b.htm. http://jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=245&letter=N#701.

[120] W.W. Tarn*, Hellenistic Civilization*, 2nd ed., (New York: New American Library, 1951).

[121] Burton Mack, *A Myth of Innocence* (Philadelphia: Fortress Press, 1988). Vaclav Havel, "The need for transcendence in the postmodern world," *Futurist,* v29, n4 (July-August, 1995), pp. 46ff. Richard Elliott Friedman, *The Disappearance of God* (Little, Brown, 1995), pp. 230-235. See, e.g., Jeremy Naydler, *Temple of the Cosmos* (Inner Traditions, 1996). C. S. Lewis, "The Heavens," *The Discarded Image* (Cambridge University Press, 1967). T. S. Kuhn, *The Copernican Revolution* (Vintage Books, 1959), esp. pp. 193ff. *John Donne's Poetry*, Arthur L. Clements, ed. (W.W. Norton & Co., 1992), p. 102. Blaise Pascal, *Pensees*, Sec. III, nos. 205-206. Sheldon Glashow, sketch reproduced in T. Ferris, *New York Times Magazine*, Sept. 26, 1982, p. 38. Joel R. Primack and George. R. Blumenthal, "What is the Dark Matter? Implications for Galaxy Formation and Particle Physics," in *Formation and Evolution of Galaxies and Large Structures in the Universe*, J. Audouze and J. Tran Thanh Van, eds. (Reidel, Dordrecht, 1983), pp. 163-183. Joel R. Primack and Nancy Ellen Abrams, "In a Beginning…Quantum Cosmology and Kabbalah," *Tikkun*, v10, n1 (Jan-Feb, 1995), pp. 66-73.

[122] W.W. Tarn, *Hellenistic Civilization* (New York: New American Library, 1974). Peter Green, *From Alexander to Actium: The Historical Evolution of the Hellenistic Age* (Berkeley: University of California Press, 1990) p. xxii. Kenneth J. Gergen, *The Saturated Self: Dilemmas of Identity in Contemporary Life* (New York: Basic Books, 1991) pp. 6-7. Robert Jay Lifton, *The Protean Self: Human Resilience in an Age of Fragmentation* (New York: Basic Books, 1993) p. 1. Jennifer Cobb, *CyberGrace* (New York: Crown Publishers, Inc., 1998) pp. 30-31.Carl Jung, *Mysterium Coniunctionis* (Princeton: Princeton University Press, 1970) pp. 355ff.

[123] http://www.rockies.net/~spirit/sermons/a-transmsu.php.

[124] http://www.emmitsburg.net/grotto/father_jack/2006/transfiguration.htm.

[125] http://www.gracegems.org/W/in1.htm.

[126] http://www.passtheword.org/DIALOGS-FROM-THE-PAST/innerlife.htm.

[127] Sebastian Brock, The Luminous Eye: The Spiritual World Vision of Saint Ephrem (Cistercian Studies, No 124, 1992).

[128] Raniero Cantalamessa, *The Mystery of the Transfiguration* (Servant Books (January 2008).

[129] Rand Shields, *Soul Transfiguration: 70 Joyous Ways to Purify Your Soul and Enter Heaven*, (BookSurge Publishing, October 16, 2007).

una dintre cele mai importante metode de descoperire a vieții duhovnicești.[130] Mulți oameni ai zilelor noastre sunt cât se poate de dorinici de a căuta un sens „transfigurativ”[131] al existenței sub o formă sau alta. Sensul transfigurativ al existenței poate fi găsit numai în viața interiorizării, în viața rugăciunii şi în viața duhovnicească. Restul valorilor transfigurative pe care le pune lumea contemporană la dispoziția omului nu au nici o valoare autentică în cele din urmă datorită așa numitei „descentralizări”[132] a omului față de valorile duhovnicești. Paradoxal omul nu se poate realmente realiza pe sine prin transfigurare deplin într-o viață lipsită de elemente duhovnicești. Este clar că după cum am arătat dacă prin materie există o transfigurare a elemntelor fizice, v-a exista o transfigurare duhovnicească a elemnentelor materiale.[133] Bisericii zilelor noastre îi revine cât se poate de mult datoria de a pune acest mesaj peren al transfigurării în slujba tuturor comunităților creștine.[134] Mesajul transfigurării este un mesaj prin excelență duhovnicesc. Ca și conținut transfigurarea Domnului este plină de teologie.

---

[130] A se vedea în acest sens studiile profesorului Christhoper Veniamin de la Seminarul Teologic Sfântul Tihon de Zanodsk din Statele Unite [teză de doctorat prezentată la universitatea din Oxford sub îndrumarea Prea Sfințitului Kallistos Ware].

[131] Andrian Lemeni, *Sensul eshatologic al creației* (Asab: București, 2005).

[132] [1] Aoki, M. 1986. Horizontal vs. Vertical Information Structure of the Firm. American Economic Review, 76: 971-983. Alonso, R. and N. Matouschek. 2004. Relational Delegation. Mimeo, Northwestern. Athey, S. and J. Roberts 2001. Organizational Design: Decision Rights and Incentive Contracts. American Economic Review Papers and Proceedings, 91: 200-205. Aumann, R. and S. Hart 2003. Long Cheap Talk. Econometrica, 71, 1619-1660. Baliga, S. and S. Morris. 2002. Coordination, Spillovers, and Cheap Talk. Journal of Economic Theory, 105: 450-68. Bartlett, C.A. 1989. Procter & Gamble Europe: Vizir Launch. Harvard Business School Case 9-384-139. Battaglini, M. 2002. Multiple Referrals and Multidimensional Cheap Talk. Econometrica, 70(4): 1379-1401. Bolton, P. and M. Dewatripont 1994. The Firm as a Communication Network. Quarterly Journal of Economics, CIX, 809-839. Bolton, P and J. Farrell. 1990. Decentralization, Duplication and Delay. Journal of Political Economy, 98, 803-26. Chandler, A. 1977. The Visible Hand: The Managerial Revolution in American Business. Cambridge: Belknap Press. Cremer, J., L. Garicano and A. Prat 2006. Language and the Theory of the Firm. Quarterly Journal of Economics, forthcoming. Crawford, V. and J. Sobel. 1982. Strategic Information Transmission. Econometrica, 50:1431-145. Dessein, W. 2002. Authority and Communication in Organizations. Review of Economic Studies, 69: 811—838. Dessein, W., L. Garicano and R. Gertner 2005. Organizing for Synergies. Mimeo, Chicago GSB. 49 Dessein, W. and T. Santos 2006. Adaptive Organizations. Journal of Political Economy, forthcoming. Eccles, R.G. and P. Holland 1989. Jacobs Suchard: Reorganizing for 1992. Harvard Business School Case 489106. Farrell, J. 1987. Cheap Talk, Coordination, and Entry. The RAND Journal of Economics. 18(1): 34-9 Farrell, J. and R. Gibbons 1989. Cheap Talk Can Matter in Bargaining. Journal of Economic Theory, 48(1): 221-37. Farrell, J. and M. Rabin 1996. Cheap Talk. The Journal of Economic Perspectives, 10(3):103-118. Friebel, G. and M. Raith 2006. Resource Allocation and Firm Scope. Mimeo, University of Toulouse. Garicano, L. 2000. Hierarchies and the Organization of Knowledge in Production. Journal of Political Economy, October, 874-904. Gertner, R. 1999. Coordination, Dispute Resolution, and the Scope of the Firm, Mimeo, GSB Chicago. Grossman, S. and O. Hart 1986. The Costs and Benefits of Ownership: A Theory of Vertical and Lateral Integration," Journal of Political Economy, 94, 691-719. Hannan, M., J. Podolny and J. Roberts 1999. The Daimler Chrysler Commercial Vehicles Division. Stanford Business School Case IB-27. Hart, O. and B. Holmstrom 2002. A Theory of Firm Scope. Mimeo, MIT. Hart, O. and J. Moore 1990. Property Rights and the Nature of the Firm. Journal of Political Economy, 98, 1119-58. Harris, M. and A. Raviv 2005. Allocation of Decision-Making Authority. Review of Finance, September 2005, 9, 353-83. Hart, O. and J. Moore 1990. Property Rights and the Nature of the Firm. Journal of Political Economy, 98: 1119-58. 50 Hart, O. and J. Moore 2005. On the Design of Hierarchies: Coordination versus Specialization. Journal of Political Economy, 113(4): 675-702. Hayek, F. 1945. The Use of Knowledge in Society. American Economic Review, 35(4): 519- 530. Jensen, m. andW. MecKling 1992. Specific and General Knowledge, and Organizational Structure. In Contract Economics, (Lars Werin and Hans Wijkander, eds.), Oxford: Blackwell. Kawamura, K. 2006. Weighted Cheap Talk: Anonymity, Garbling, and Overconfidence in Communication. Mimeo, University of Oxford. Krishna, V. and J. Morgan 2001. A Model of Expertise. Quarterly Journal of Economics, 116: 747-775. Krishna, V. and J. Morgan 2004. The Art of Conversation: Eliciting Information from Experts Through Multi-Stage Communication. Journal of Economic Theory, 117: 147-179. Lockwood, B. 2005. Fiscal Decentralization: A Political Economy Perspective, in The Handbook of Fiscal Federalism (E. Ahmad and G. Brosio eds.), Edward Elgar, forthcoming. Marshak J. and R. Radner 1972. Economic Theory of Teams. Yale University Press, New Haven and London. Marino, A. and J. Matsusaka 2005. Decision Processes, Agency Problems, and Information. An Economic Analysis of Capital Budgeting Procedures. Review of Financial Studies, 18(1): 301-325. Melumad, N. and T. Shibano 1991. Communication in Settings with No Transfers. Rand Journal of Economics, 22: 173-198. Milgrom, P. and J. Roberts. 1992. Economics, Organization, and Management. Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey. Montgomery, C.A. and D. Magnani. 2001. PepsiCo's Restaurants. Harvard Business School Case 9-794-078. Mookherjee, D. 2006. Decentralization, Hierarchies, and Incentives: A Mechanism Design Perspective. Journal of Economic Literature, XLIV, 367-390. 51 Oates, W. 1999. An Essay on Fiscal Federalism. Journal of Economic Literature, 37: 1120- 1149. Ozbas, O. 2005. Integration, Organizational Processes, and Allocation of Resources. Journal of Financial Economics, 75(1), 201-242. Pfeffer, J. 2004. Human Resources at the AES Corp.: The Case of the Missing Department, Stanford Business School HR3. Radner, R. 1993. The Organization of Decentralized Information Processing. Econometrica, 61: 1109—1146. Rantakari, H. 2006. Coordination and Strategic Communication. Mimeo, MIT. Qian, Y., G. Roland and C. Xu. 2006. Coordination and

Teologia ortodoxă mărturiseşte capacitatea omului de a se transfigura. Transfigurarea omului nu este un fel de pierdere a identității personale a omului după cum schimbarea lui Hristos la față nu a însemant o pierdere a identității lui personale. Din punct de vedere al înțelegerii ortodoxe a schimbării la față a Domnului nu există nici un fel de pierdere a unicității sau a indentității personale a ființei lui Dumnezeu. Toate aspectele legate de schimbarea la față a Domnului implică în termenii teologiei tradiționale personalismul existenței omului. Prin urmare teologia ortodoxă mărturiseşte menținerea indentității personale a celor care vor învia în veacul viitor.[135] Este cunoscută mai de toată lumea iubitoare de Biserică legătura pe care o face teologia ortodoxă între schimbarea la față şi înviere. Temporal, Ortodoxia priveşte lumina taborică ca fiind indentică cu cea a învierii. Învierea Domnului este simbolic preambului schimbării la față radicale a omului care se v-a produce în eshaton. Viața duhovnicească pe care fiecare credincios o duce este un preambul şi o însuşire a acestei vieți a transfigurării. Cu cât ne transfigurăm cu atât mai mult ne înduhovnicim. Trebuie să menționez că expresia are şi un revers. Viața lăuntrică pe care fiecare o poate percepe dimpreună cu bogăția persoanlă de exprimare este o viață duhnvicească trinitară. Omul contemporan trebuie reobişnuit cu această sintagmă trinitară a existenței sale duhovniceşti. Sintagma existenței trinitare este din ce în ce mai neglijată în mediile contemporane.[136] Viața duhovnicească este prin excelență o viață trinitară. Viața trinitară[137] este o viață a transfigurării.[138] Cu cât credinciosul se transfigurează duhovniceşte cu atât el devine mai deschis expresiei trinitare a existenței.[139] Acest proces de înduhovnicire este cât se poate de transfigurativ.[140]

Experimentation in M-Form and U-Form Organizations. Journal of Political Economy, 114: 366—402. Sloan, A.P., Jr. 1964. My Years With General Motors. New York: Doubleday. Stein, J. 1997. Internal Capital Markets and the Competition for Corporate Resources. Journal of Finance, 52: 111-133. Stein, J. 2002. Information Production and Capital Allocation: Decentralized versus Hierarchical Firms, Journal of Finance, 57: 1891-1921. Van Zandt, T. 1999. Decentralized Information Processing in the Theory of Organizations. In Contemporary Economic Issues, Vol. 4: Economic Design and Behavior (Murat Sertel ed.), London: MacMillan. Wulf, J. 2005. Influence and Inefficiency in the Internal Capital Market. Mimeo, University of Pennsylvania.

[133] A se vedea în acest serns exemplu fotonilor sau a particulelor de lumnină: Clauser, JF. (1974). "Experimental distinction between the quantum and classical field-theoretic predictions for the photoelectric effect". *Phys. Rev. D* 9: 853–860. Kimble, HJ; Dagenais M, and Mandel L. (1977). "Photon Anti-bunching in Resonance Fluorescence". *Phys. Rev. Lett.* 39: 691–695. article web link. Grangier, P; Roger G, and Aspect A. (1986). "Experimental Evidence for a Photon Anticorrelation Effect on a Beam Splitter: A New Light on Single-Photon Interferences". *Europhysics Letters* 1: 501–504. Thorn, JJ; Neel MS, Donato VW, Bergreen GS, Davies RE and Beck M. (2004). "Observing the quantum behavior of light in an undergraduate laboratory". *American Journal of Physics* 72: 1210–1219. http://people.whitman.edu/~beckmk/QM/grangier/grangier.html Pais, A. (1982). *Subtle is the Lord: The Science and the Life of Albert Einstein*. Oxford University Press. An excellent history of the photon's early development. Roy Glauber's Nobel Lecture, "100 Years of Light Quanta". Delivered 8 December 2005. Another history of the photon, summarized by a key physicist who developed the concepts of coherent states of photons. Lamb, WE (1995). "Anti-photon". *Applied Physics B* 60: 77–84. Feisty, fun and sometimes snarky history of the photon, with a strong argument for allowing only its second-quantized definition, by Willis Lamb, the 1955 Nobel laureate in Physics. Special supplemental issue of *Optics and Photonics News* (vol. 14, October 2003) Roychoudhuri, C; Rajarshi R. "The nature of light: what is a photon?". *Optics and Photonics News* 14: S1 (Supplement). Zajonc, A. "Light reconsidered". *Optics and Photonics News* 14: S2–S5 (Supplement). Loudon, R. "What is a photon?". *Optics and Photonics News* 14: S6–S11 (Supplement). Finkelstein, D. "What is a photon?". *Optics and Photonics News* 14: S12–S17 (Supplement). Muthukrishnan, A; Scully MO, Zubairy MS. "The concept of the photon—revisited". *Optics and Photonics News* 14: S18–S27 (Supplement). Mack, H; Schleich WP. "A photon viewed from Wigner phase space". *Optics and Photonics News* 14: S28–S35 (Supplement).

[134] A se vedea în acest sens Marko Ivan Rupnik, *Cuvinte despre om: persoana ființă a Paştelui,* (Deisis: Sibiu, 1997).
[135] Hieroteos Vlahos, *Psihoterapia ortodoxă,* (Bucureşti, 1998).
[136] Jennifer Herrick, *Inteligibilitate treimică* (Sydney, 2005).
[137] http://www.rollins.edu/Foreign_Lang/Russian/trinity.html.
[138] http://www.wholistichealingresearch.com/aspectsofspiritualhealing.html.
[139] Robert Letham, *The Holy Trinity: In Scripture, History, Theology And Worship* (P & R Publishing, January 14, 2005). Timothy George, *God the Holy Trinity: Reflections on Christian Faith and Practice,* (Baker Academic, October 1, 2006).
[140] Henry Guy, *Saving the World: The Spiritualization of Matter,* (Vox Sophia Pubublications, 2001). Gh. Mantzaridis, *Învățătura despre îndumnezeirea omului la Sf Grigorie Palama*, în Palamicele, Tesalonic, ed. Pournara, 1973;Anestis Keselopoulos, *Patimi şi virtuți în teologia Sf. Grigorie Palama*, Atena, 1982. Gh. Martzelos, *Firea şi lucrările lui Dumnezeu la Sf. Vasilie cel Mare.Cercetare istorico-dogmatică asupra învăţăturii Bisericii Ortodoxe despre fire şi energii în Dumnezeu*, Tesalonic, 1984. . Hagistavrou,*Disputele isihaste din sec. XIV şi învățătura isihastă*, (Leipzig, 1905). G Papamihail, *Luptele isihaste din sec. XIV*, în Farul bisericesc, 5(1910). E. Von Ivanka, *Platon creştin.Receptarea şi*

„Astfel, precum se susţine, cu Palama se împlineşte în teologia ortodoxă disfuncţionalizarea soteriologică a ipostasurilor Sfintei Treimi. (Entfunktionalisierung, απολειτουργικοποιηση). Desigur, potrivit D. Wendebourg, Palama nu e singurul reprezentant al acestei "extensii" teologice în teologia bizantină: el ar fi avut deja predecesori încă din sec. IV pe Sfântul Atanasie cel Mare, Didim cel Orb şi în special pe Părinţii Capadocieni, Sfântul Vasilie cel Mare, Sfântul Grigorie Teologul şi Sfântul Grigorie de Nysa. Iar responsabilitatea acestor înainte-mergători ai lui Palama este, după Wendebourg, mare pentru destinul teologiei ortodoxe ce a urmat, deoarece şi aceştia teologhisesc, la fel ca şi Palama, că fiinţa de neapropiat a lui Dumnezeu se împărtăşeşte creaţiei în energiile Sale. În antiteză cu teologia catolică modernă, Wendebourg vede clar ca adevărată unitatea şi legătura strânsă dintre teologia palamită şi teologia Sfinţilor Părinţi de dinainte, referitor la distincţia fire-energii în Dumnezeu. Teologul german are grijă, totuşi, să menţioneze că Palama diferă de Părinţii predecesori: aceia înţeleg împărtăşirea, revărsarea energiilor necreate în lume în mod treimic, aşa încât să accentueze iconomia specifică, personală, a fiecăruia din ipostasurile dumnezeieşti, pe când Palama diferă complet atunci când tratează despre specificitatea iconomică a ipostasurilor în pogorârea Lor spre lume, atâta timp cât rolul lor soteriologic în perimetrul iconomiei a fost substituit de cel al energiilor necreate. Cu toate acestea, deoarece şi aceştia învaţă o distincţie ontologică, reală în Dumnezeu, între existenţa Lui veşnică şi arătarea, pogorârea Lui iconomică în Creaţie şi, în acelaşi timp, consideră energiile necreate ca singurul mijloc de legătură a lui Dumnezeu cu lumea, Wendebourg trage concluzia că ei sunt – în contrast cu teologia occidentală mai veche – punctul de plecare în teologia răsăriteană ortodoxă a acestei "disfuncţionalizări" a ipostasurilor treimice, teologie pe care o duce la desăvârşire învăţătura lui Palama, un mileniu mai târziu. Aceste concepţii îndrăzneţe şi surprinzătoare ale Dorotheei Wendebourg au împărţit opinia teologică occidentală contemporană, în special pe cea de factură germană. Christoph von Schönborn, în recenzia sa la cartea lui Wendebourg, se exprimă în cuvinte elogioase la adresa celor expuse de profesoara de teologie protestantă din Munchen şi îi prevede un succes încă şi mai mare în rândul teologilor de sorginte catolică. Pe de altă parte Fairy von Lilienfeld, în recenzia sa la opera Dorotheei Wendebourg, enumeră, la rândul ei, o serie întreagă de greşeli metodologice în studiul acesteia şi îl caracterizează drept o interpretare neinspirată a teologiei lui Palama, care nu contribuie la dialogul ecumenic cu Biserica Ortodoxă. De asemenea, romano-catolicul J. Kuhlman consideră nedreaptă acuza susţinută de Wendebourg la adresa lui Palama. Pentru Kuhlman, cu teologia palamită nu s-a întâmplat nici o disfuncţionalizare, ci o "refuncţionalizare dinamică" accentuată (eine kraftvolle Refunktionalisierung, μια δυναμικη επαναλειτουργικοποιηση) a ipostasurilor Sf. Treimi, de care era neapărată nevoie în teologia secolului XIV."[141]

Sensul ultim al vieţii duhovniceşti sau al înduhovnicirii este transfigurarea omului. Sensul înduhovnicii omului este realizarea lui în viaţa eshatologică.[142] Viaţa duhovnicească are mai multe valenţe. Una dintre ele este cea eshatologică.[143] Cu cât omul devine mai eshatologic în rugăciunile sale cu atât el se transfigurează mai mult după exemplul hristic.[144] Necesitatea de a avea o orientare eshatologică a transfigurării noastre este cât se poate de importantă pentru viaţa viitoare de după înviere. După învierea morţilor dogmatica creştină ne învaţă că v-a avea loc realizarea acelui „cer şi pământ nou" despre care vorbesc epistolele petrine. Cerul şi pământul[145] vor fi transfigurate. Înţelegem prin aceasta o transformare radicală a elementelor lumii materiale şi fizice. Lumea ce v-a să vină poate fi pregustată puţin prin realităţile bisericeşti ale lumi de aici. Stadiul lumii materiale este numai un stadiu al trecerii. Părinţii ortodocşi vorbesc de

transformarea platonismului la Părinţii Bisericii, Einsiedeln, 1964. . M. Garrigues, *Lucrarea divină şi harul la Maxim Mărturisitorul*, în Istina, 19(1974).

[141] http://www.rostonline.org/rost/nov2007/sf-grigorie-palama.shtml.

[142] Carl Sagan, *Cosmos* (New York: Random House, 1980).

[143] http://www.religiousstudies.uncc.edu/JDTABOR/indexb.html.

[144] S. G. F. Brandon. *The Judgement the Dead*. New York, 1967. O. Cullman. "Immortality of the Soul and Resurrection of the Dead: The Witness of the New Testament." In I*mmortality and Resurrection: Death in the Western World: Two Conflicting Currents of Thought*. Edited by K. Stendahl. New York, 1965. 9-53. A. Heidel. *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*. Chicago, 1963. John Hick. *Death and Eternal Life*. New York, 1976. G. Nickelsburg. *Resurrection, Immortality and Eternal Life in lntertestamental Judaism* (Harvard Theological Studies 26). Cambridge, 1972. Erroll Hulse. *The Restoration of Israel*. (London: Henry E. Walter LTD., 1968).

[145] Curtis Cates, *The A.D. 70 Theology*, (Cates Publications 9194 Lakeside Dr. Olive Branch, Ms. 38654, 1995).

o aşa numită spiritualizare a materialului.[146] În lumea viitoare lumea materială transfigurată[147] v-a fi mult mai prezentă şi mai pregnantă ca şi existenţa actuală.[148] Marea majoritate a doctrinelor religioase nu stau mult în căutările lor la crezul permanenţei lumii materiale. Lumea materială v-a fi transfigurată într-o lume duhovnicească. Acesta este stadiul ultim al devenirii finale a pământescului. Stadiul transfigurării lumii materiale este un stadiu al devenirii.[149] Eşecul mortalităţii survenită prin „păcatul original" v-a fi depăşit prin capacitatea de transfigurare a omului. „Primul motor"[150] în sens duhovnicesc al acestei transfigurări v-a fi Hristos.[151]

Este destul de clar că acest concept biblic al transfigurării nu răspunde nevoilor politice urgente ale omului sau nevoilor economice, industriale sau comerciale. Conceptul de transfigurare răspunde însă nevoii porfunde de înduhovnicire a omului. Omul are nevoie de viaţa duhovnicească şi de viaţa interiorizării ca şi o prerechizită a transfigurării lui.[152] Ca şi fiinţă dihotomică alcătuită din trup şi din suflet omul are nevoie de modalităţi de a se transfigura şi de a se transforma pe sine.[153] Una dintre aceste modalităţi este viaţa duhovnicească. Viaţa duhovnicească este în sens teologic începutul îndumnezeirii omului.[154] Scopul lucării de faţă este unul introductiv şi restrâns. Prin urmare nu îmi propun o detaliere a adevărurilor legate de viaţa şi realitatea duhovnicească a transfigurării.[155] Este evident că omului nu îi este posibilă prin puterile lui proprii o transfigurare a fiinţei sau a făpturii lui separate de Dumnezeu. Acest fapt a fost încercat de mai multe filosofii sau ideologii politice contemporane. Menirea lor ultimă a fost însă eşecul.

---

[146] Scott McKnight, *A New Vision for Israel*, (Grand Rapids, Eerdman's, 1999). Gary DeMar and Peter Leithart, *The Reduction of Christianity* (Tyler, Texas: Dominion Press, 1988).

[147] Norman O. Brown, *Apocalypse and/or Metamorphosis,* (University of California Press; New Ed edition, 1992).

[148] "Panait Istrati n-a fost singurul om chinuit de întrebări existenţiale şi îngrozit de finalul morţii chinuitoare. Se spune despre Voltaire, deşi nu toată lumea este de acord, că a avut o agonie dominată de spaima judecăţii lui Dumnezeu. Se ştie că el a fost în război cu Biserica şi a promovat idei anticlericale. Spre final, la insistenţele Doamnei Denis, a semnat formal o revenire în sânul Bisericii, dar a refuzat să se spovedească şi să se împărtăşească. Finalul i-a fost chinuitor şi lipsit de mângâierea ce o dă perspectiva eternităţii. Zbaterea furioasă împotriva inevitabilului s-a transformat în acceptare stoică. „Când Voltaire a înţeles că nu mai are scăpare, a fost cuprins de o furie nebună, amplificată de dureri". Ateul furibund Nietzsche, care afirma cu neruşinare că „preotul ştie şi el, ca indiferent care altul, că nu mai există Dumnezeu, nici păcat, nici Mântuitor… că ideile de „cealaltă lume", de „judecata de apoi", de „nemurire a sufletului", şi chiar de „suflet", sunt instrumente de tortură a sistemelor de cruzimi de care s-au servit preoţii pentru a deveni stăpâni, pentru a rămâne stăpâni…" a avut o soartă tragică care te umple de compătimire. Emil Cioran, care a debutat cu volumul „Pe culmile disperării" , o viaţă întreagă a vorbit despre moarte şi a fost în război cu Sfântul Apostol Pavel şi cu doctrina Bisericii. A vorbit însă fără să aibă lumina neînserată a nemuririi. Totuşi, te-ai aştepta ca, datorită grandorii spiritului său şi culturii pe care o poseda, să-şi câştige „dreptul la o moarte doar a lui, la o moarte fără pereche." Moartea lui însă a fost lipsită de orice grandoare, ba de-a dreptul penibilă. A fost atins de alzheimer. Gabriel Liiceanu spunea că „la Cioran boala finală pare să facă parte din destinul său… Ea este punctul înspre care eroul avansează implacabil, în pofida tuturor aparenţelor şi a faptului că se crede propriul său stăpân, aducând la lumina zilei concluzia care rezultă din dialogul lui cu zeul prin intermediul oracolului. Pe scurt, ea poartă în sine toată încărcătura deznodământului tragic: are în ea cruzime, ironie şi acel amestec de firesc cu neaşteptat care dă marca inconfundabilă a pedepsei divine." Şi unele scrieri pietiste, din motive pedagogice, prezintă faţa hâdă a morţii. Citez din una: „Adu-ţi aminte că pământ eşti şi în pământ te vei întoarce. Va veni o zi când vei muri şi vei ajunge într-un mormânt unde vei putrezi şi vei fi acoperit de viermi… Închipuie-ţi că vezi o persoană care şi-a dat sufletul de curând. Priveşte la acest cadavru, care zace încă în pat; capul e plecat spre piept, părul sburlit şi încă ud de sudorile morţii, ochii băgaţi în cap, faţa suptă şi cenuşie, buzele şi limba vinete, trupul rece şi greu" Pastorală la Învierea Domnului a lui IPS Andrei Andrecuţ, Arheipiscopul Alba Iuliei, http://www.reintregirea.ro/index.php?cid=stire-544.

[149] http://plato.stanford.edu/entries/spacetime-bebecome. W. Jay Wood, *Epistemology: Becoming Intellectually Virtuous (Contours of Christian Philosophy),* **(**InterVarsity Press, 1998).

[150] Henricus Bate, *Speculum Divinorum Et Quorundam Naturalium, Parts XX-XXIII: On the Heavens, the Divine Movers and the First Intellect,* (Leuven University Press (January 1996).

[151] Patrick Fairbairn. *The Interpretation of Prophecy* (London, 1856; reprint, Carlisle, Pennsylvania: Banner of Truth Trust, 1993).

[152] Peter Masters. "Spurgeon's Eschatology." *Sword and Trowel* (December 1989).

[153] John F. MacArthur Jr. *Ashamed of the Gospel: When the Church Becomes Like the World* (Waco, Texas: Word Publishers, 1993).

[154] Craig A. Blaising and Darrell L. Bock, *Dispensationalism Israel and the Church: A Search for Definition* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing Company, 1992. Nathaniel West, "History of the Pre-Millennial Doctrine" in *Premillennial Essays of the Prophetic Conference held in the Church of the Holy Trinity*, New York City, Nathaniel West (ed.), (Chicago, Illinois: Fleming H. Revell Publishers, 1879; reprint Minneapolis, Minnesota: Bryant Baptist Publications, 1981).

[155] Caroline Walker Bynum, *Metamorphosis and Identity*, (Zone Books; New Ed edition, 2005).

Sensul ultim al transfigurării este numai unul duhovnicesc sau spiritual.[156] Sensul ultim al transfigurării este unul transcendent. Mai toată lumea interesată de adevărurile religioase sau de cele duhovniceşti caută într-un fel sau altul o modalitate de depăşire a greutăților, eşecurilor sau problemelor inerente lumii de aici.[157] Trebuie să spunem că lumea materială nu este neaparat într-o antinomie cu cea duhovnicească. În lumea noastră, domeniul duhovnicesc şi cel material coexistă dimpreună.[158] Aceste domenii nu sunt contradictorii unul altuia, dar după căderea omului există o oarecare "discordanță" între ele care poate fi resimțită în ceea ce teologia tradițională a numit concupiscența[159] cu păcatul. Această discordanță poate fi resimțită prin intermediul bolilor sufleteşti şi a celor trupeşti.[160] Realitatea duhovnicească a vieții omului poate însă depăşii aceste deficențe ale lumii materiale. Vindecările săvârşite de Hristos prin trupul Său transfigurat au fost un exemplu în acest sens.[161] Părinții Bisericii vorbeasc de faptul că trupul omului se poate impregna de har, că trupul şi lumea materială pot fi transfigurate de viața duhovnicească.[162] Acest adevăr este fundamental vieții duhovniceşti. Cu cât omul se înduhovniceşte sau se trasnsfigurează el devine mai capabil de a se îndumnezeii.[163] Prin urmare îndumnezeirea nu trebuie căutată în viața materială ci mai mult în viața duhovnicească. Îndumnezeirea este un proces de împărtăşire şi prin urmare ea se produce gradual, nu dintr-o dată.[164] Am putea spune că după cum s-au exprimat Părinții Bisericii, Hristos a îndumnezeit firea omenească gradual.[165] Îndumnezeirea nu se produce în limitele temporale ci dincolo de timp, în lumea ce v-a să vină.[166] Astfel că am putea spune că există două dimensiuni ale transfigurării: una temporală şi una supra-temporală. Aceasta deoarece îndumnezeirea omului începe în timpul fizic ca şi realitate existentă dar se termină în timpul eshatologic, în timpul eternității. Sensul ultim al transfigurării este realizarea dincolo de temporalitate, în lumea de dincolo, în lumea cerului şi în existența dincolo de contingent. Transfigurarea Domnului pe muntele Tabor este un act simbolic care proiectează credinciosul dincolo de timp, de spațiu şi de „vremuire". În lumea de astăzi se resimte multă tânjire în spre această dimeniune a trans-temporalității şi a depăşirii materiale.[167] Marile probleme duhovniceşti şi spirituale ale umanității de la începutul secolului al XXI-lea pot fi rezolvate sau înțelese numai prin raportarea la tradiția ortodoxă, prin raportarea la înțelegerea tradițională a Transfigurării sau a Schimbării la Față a Domnului. Acest eveniment este trăit anamnetic la fiecare liturghie la care participăm.[168] Astfel că pe linie teologică am putea vorbii de implicațile anamnetice ale actului Schimbării la Față a Domnului sau a Transfigurării Domnului.[169]

---

[156] Bruce Clarke, *Posthuman Metamorphosis: Narrative and Systems,* (Fordham University Press, 2008).

[157] Bob Kauflin, *Worship Matters: Leading Others to Encounter the Greatness of God,* (Crossway Books, 2008).

[158] Graham Greene, *The Heart of the Matter,* (Vintage Books, 2004).

[159] Concupiscența nu trebuie înțeleasă ca şi o „massa damnata" în sensul lui Martin Luther ci mai mult ca oirce ca şi o *înclinație* a naturii omului spre a păcătui. David F Kelly, *Sexuality and concupiscence in Augustine,* tipărită de Societatea de Etică creştină din Marea Britanie, 1980. Jacques-Béngne Bossuet, *Traité de la concupiscence,* (La Bibliotheque, 2000).

[160] Sharon Moalem şi Jonathan Prince, *Survival of the Sickest: A Medical Maverick Discovers Why We Need Disease,* (William Morrow; 1 edition, 2007).

[161] Jean-Claude Larchet, *Teologia bolii,* (Editura Oastea Domnului: Sibiu, 1997).

[162] Donald S. Whitney, *Spiritual Disciplines for the Christian Life*, (NavPress Publishing Group, 1991).

[163] *Jean-Claude Larchet, Dumnezeu este Iubire. Marturia Sfantului Siluan Athonitul* (Editura Sophia: Bucureşti, 1998).

[164] Norman Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition (Oxford Early Christian Studies),* (Oxford University Press, USA; New Ed edition, 2006).

[165] Michael J. Christensen, *Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions* (Baker Academic; Pbk. Ed edition, 2008).

[166] Julie Gittoes, *Anamnesis and the Eucharist: Contemporary Anglican Approaches (Ashgate New Critical Thinking in Religion, Theology, and Biblical Studies,* (Ashgate Publishing, 2008).

[167] Fritz Chenderlin, *Do This As My Memorial: The Semantic and Conceptual Background and Value of Anamnesis in 1 Corinthians 11:24-25* (Loyola Pr, 1983).

[168] Anamnesis: La Liturgia, I Sacramenti: Teologia e Storia Della Celebrazione, (Marietti, 1986).

[169] I Sacramentali e le benedizioni (Anamnesis), (Marietti; 1. ed edition, 1989). Richard J. Ginn, *Present and the Past: A Study of Anamnesis (Princeton Theological Monograph Series)* (Princeton, 1989).

Schimbarea la faţă nu este o realitate a trecutului. Posibilitatea de transfigurare este deschisă fiecărui creştin. Fiecare creştin se poate „transfigura" din punct de vedere duhovnicesc prin faptele bune şi prin viaţa virtuţii pe care o duce. Putem spune astfel că există o legătură cât se poate de strânsă între transfigurare şi viaţa duhovnicească.[170] Viaţa duhovnicească este o viaţă dinamică la fel cum este şi mişcarea transfigurării. Din punct de vedere duhovnicesc transfigurarea nu este o simplă transpunere de elemente diferite ci o valorizare a umanului şi concomitent o transcedere a lui. Transfigurarea este un concept care necesită să fie dezbătul şi analizat mai mult mai ales pe fondul devenirilor filosofice şi teologice contemporane.[171]

Este adevărat că din punctul de vedere al misticii, Biserica Romano[172] Catolică diferă în concepţie de Biserica Ortoodoxă referitor la lumina care s-a descoperit pe Muntele Tabor.[173] Biserica Ortodoxă consideră că lumina care s-a

---

[170] J. Heinrich Arnold, *Discipleship: Living for Christ in the Daily Grind* (Farmington, Pa: Plough Publishing House, 1994), p. 80. Jim Forest, *The Ladder of the Beatitudes* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1999). Henri J. M. Nouwen, *Bread for the Journey: A Daybook of Wisdom and Faith* (San Francisco: HarperSan Francisco, 1997), entry for January 16 (unpaginated). Thomas G. Banville, *How to Listen—How To Be Heard* (Chicago: Nelson-Hall, 1978). Thomas Hart, *The Art of Christian Listening*(New York: Paulist Press, 1980). Huston Smith, *The Illustrated World's Religions* (San Francisco: Harper, 1994). Walter O. Kaelber, "Asceticism," in *The Encyclopedia of Religion* (New York: Macmillan, 1987), 1:445. John Skinner, ed. and trans. of Julian of Norwich, *Revelation of Love* (New York: Doubleday, Image Books, 1996), 13, n. 10. Dom Godefroid Bélorgey, OCSO, *The Practice of Mental Prayer* (Westminster,
MD: Newman, 1952). Kallistos Ware, "Ways of Prayer and Contemplation. 1. Eastern," in *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century*, ed. Bernard McGinn and John Meyendorff (New York: Crossroad, 1985). Patricia O'Rourke, quoted by Thomas Ryan, CSP, *Prayer of Heart and Body: Meditation and Yoga as Christian Spiritual Practice* (New York: Paulist, 1995). Mary T. Clark, RSCJ, *Augustine* (Washington, DC: Georgetown University Press, 1994); Margaret Miles, *Desire and Delight: A New Reading of Augustine's "Confessions"* (New York: Crossroad, 1992). Joseph W. Bird and Lois F. Bird, *The Freedom of Sexual Love* (Garden City, NY: Doubleday, 1967). Karl Rahner, "Reflections on the Unity of the Love of Neighbor and the Love of God," in *Theological Investigations*, vol. 6, trans. Karl-H. and Boniface Kruger (Baltimore: Helicon, 1969). Gary Macy, *The Banquet's Wisdom: A Short History of the Theologies of the Lord's Supper* (New York: Paulist Press, 1992), p. 15. Theresa Sanders, "The Otherness of God and the Bodies of Others," *Journal of Religion* 76 (4), 1996. Monika Hellwig, *The Eucharist and the Hunger in the World* (New York: Paulist Press, 1976). David Power, *The Sacrifice We Offer: The*
Tridentine Dogma and Its Reinterpretation (New York: Crossroad, 1987). Roger Mahony, *We Gather Faithfully Together, Part Two* (1997). A Carthusian. *They Speak By Silences*. Kalamazoo: Cistercian Publications, 1996. Bergant, Dianne. *"Psalms."* The Catholic Study Bible. New York: Oxford University Press, 1990. Brown, Raymond E., ss, Joseph A. Fitzmyer, sj, Roland E. Murphy, O. Carm., editors. *The New Jerome Biblical Commentary*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1990. Cunningham, Lawrence S. "Reading Scripture as Prayer." *Church* 14 (Fall 1998): pp. 45–48. Deiss, Lucien, cssp. "Praying the Psalms: A Christian Approach." *Pastoral Music* 20, n. 6, (August–September 1996): pp. 22–28. Drijvers, Pius, ocso. *The Psalms: Their Structure and Meaning*. New York: Herder and Herder, 1965. Hale, Robert. *Love on the Mountain*. Trabuco Canyon, Ca.: Source Books, 1999. Hendrickson, Mary Lynn. "Have You Read the Good Book Lately?" *U. S. Catholic* 65, n. 8, (August 2000): pp. 19– 22. Henry, Matthew. *Bible Commentaries. The Deluxe Multimedia*
Bible for Windows on CD-ROM, 1996. Holtz, Albert, osb. *Downtown Monks*. Notre Dame, Ind.: Ave Maria Press, 2000. *The Interpreter's Bible*, vol. 4. New York: Abingdon Press, 1955. James, Fleming. *Thirty Psalmists*. New York: G. P. Putnam's Sons, 1938. Johnson, E. J. "Psalter." *New Catholic Encyclopedia*. New York: McGraw-Hill Book Company, 1967. Murphy, Roland E., O. Carm. "The Book of Psalms." *The Oxford Companion to the Bible*. Bruce M. Metzer and Michael D. Coogan, editors. New York: Oxford University Press, 1993. —"The Book of Psalms." *New Catholic Encyclopedia*. New York: McGraw-Hill Book Company, 1967. — "Psalm." *New Catholic Encyclopedia*. New York: McGraw-Hill Book Company, 1967. Obloy, Leonard G. *Introduction to the Psalms: A Commentary*. Catholic Distance University, 1995. Rosen, Mel, and Stan Kurzban. *Random House Puzzlemaker's Handbook*. New York: Random House, 1995. Sanchez, Patricia Datchuck. "Sing Torah, Sing Praise." *Pastoral Music* 23, n 7 (October–November 1998): pp. 62–64. Scripture citations are from *The New American Bible*. Weakland, R. G. "Psalmody." *New Catholic Encyclopedia*. New York: McGraw-Hill Book Company, 1967. Werblowsky, R. J. Zwi and Geoffrey Wigoder, editors-inchief. *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*. New York: Oxford University Press, 1997.

[171] Ronald Nash: *Dooyeweerd and the Amsterdam Philosophy*, (Zondervan, 1962). Herman Bavinck: *The Doctrine of God*, tr. William Hendriksen, (Baker Book House paperback, 1977). Herman Dooyeweerd: *A New Critique of Theoretical Thought*, (Lewiston: The Edwin Mellen Press, 1997; Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1969; first published 1953) ['*NC*'], III. N. Wolterstorff: "On the distinction between Creator and creature," (A.A.C.S Academic Paper; *Philosophia Reformata*). Gershom Scholem: *Major Trends in Jewish Mysticism*, (New York: Schocken Books, 1961, 1977). Eric Voegelin: *Anamnesis*, (University of Notre Dame Press,1977). Hendrik Berkhof: *Christ and the Powers*, tr. H. Yoder, (Herald Press, 1977). N. Kuperstock: "Extended Consciousness and Hasidic Thought," in *Mystics and Medics*: *A Comparison of Mystical and Psychotherapeutic Encounters*, ed. R. Bulka, (New York: Human Sciences Press, 1979). W. Weiner: *9 1/2 Mystics: The Kabbala Today*, (New York: Collier Books, 1971). G.C. Berkouwer:*A Half Century of Theology*, (Eerdmans, 1977). Herman Dooyeweerd: *Roots of Western Culture: Pagan, Secular, and Christian Options*, tr. John Kraay, (Toronto: Wedge,1979). T. Molnar: *God and the Knowledge of*

descoperit pe muntele Tabor este o lumină necreată în timp ce teologii romano catolici cred că este o lumină creată.[174] Aceasta a fost prilejul celebrelor dispute palamite care au culminat prin controversa dintre Varlaam al Calabdriei şi Grigorie Palama.[175] Am putea spune că astfel există o puternică legătură între transfigurarea omului şi cea a lui Hristos.[176]

„Trebuie să spunem că există trei factori care realizează transformarea omului: Dumnezeu, natura şi lumea. Dacă natura omului, care constă între ceilalţi doi factori, domină voinţa lui, îl face să rămână în statutul lui stagnant. Ceilalţi factori atrag omul de partea lui şi îl provoacă la schimbare – fiecare îl fac să rămână în statutul său stagnant ceea ce este el prin natură, Dumnezeu sau obiect neanimat. Transformarea nu este automatică, fiindcă pe de o parte, aceşti factori sunt numai motive care confruntă voinţa omului şi pe de altă parte harul Dumnezeiesc este forţat asupra voinţei umane. Prin urmare, factorul care joacă un mare rol în formarea omului este determinarea de sine care a costat atât de mult umanitatea încă din prima zi a creaţiei ei. Ce a fost menţionat mai înainte referitor la acest subiect este suficent. În Dumnezeu există o putere, o companie eternă a naturii Dumnezeieşti, care îl face pe om deschis, comunicativ, transmisibil, care îl conferă pe sine lumii. Este energia pe care dogmatiştii o numesc „bunătate" şi misticii o numesc „eros." Puterea corespunzătoare este erosul omului, care este direcţionat în spre Dumnezeu. Cele două puteri sunt strâns legate una de alta, deşi aparţin de două cuvinte diferite; Duhul le uneşte. După cum am văzut într-un punct anterior al discuţiei,. Grigorie Palama voind să accentueze energia particulară a Duhului Sfânt în lucrarea desăvârşirii omului, a caracterizat erosul ca şi energie a minţii dumnezeieşti direcţionată Cuvântului (Raţiunii), în timp ce erosul Tatălui este direcţionat în spre Fiul. El a afirmat mai apoi că până şi duhul omului este erosul minţii sale direcţionat în spre cuvântul său, în spre raţiunea sa. Cel care converge erosului lui Dumnezeu omului este Duhul Sfânt, în timp ce convergtorul erosului omului este spiritul uman. Erosul este mişcătzorul transmiterii şi al comuniunii. El crează în om şi în Dumnezeu acel „extasis" sau mai bine spus un fel de ieşire din sine, ieşirea lui Dumnezeu din fiinţa lui proprie tainică şi exclusivă. Extazul lui Dumnezeu duce la dialog şi la unire cu omul, extazul omului duce la dialog şi coumiune cu Dumnezeu. Bineînţeles că cele două mişcări coincid fiindcă în timp ce Dumnezeu condescede, omul ascende."[177]

Reality, (Basic Books, 1973). John C. van der Stelt:"Kuyper's Semi-Mystical Conception," in *The Idea of a Christian Philosophy,: Essays in Honour of D.H. Th. Vollenhoven*, (Toronto: Wedge, 1973). J.JH. Altizer (: "The Challenge of Modern Gnosticism," *The Journal of Bible and Religion* 30:18-25 (1962).

172 David Freeman: *Recent Studies in Philosophy and Theology*, (Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1962), Capitolul II *The Neo-Augustinianism of Herman Dooyeweerd*. Nikos Matsoukas: «The double methodology of Gregory Palamas,» in Greek, in the volume Papers of the Theological Conference in honor and memory of our Father among the Saints Gregory Palamas, Archbishop of Thessaloniki, published by the Sacred Metropolis of Thessaloniki 1986.

173 http://www.pelagia.org/htm/b16.en.saint_gregory_palamas_as_a_hagiorite.10.htm#s13a.

174 St. Gregory Palamas, *Dialogue between an Orthodox and a Barlaamite which Invalidates in Detail the Barlaamite Error*, 14, 16 (Global Publications/CEMERS, n.d.; tr. Rein Ferwerda). http://www.orlapubs.com/AR/R75.html.

175 http://joannicius.sovereign.us/UNCREATED%20ENERGIES.htm. Lowell Clucas, 'The Triumph of Mysticism in Byzantium in the Fourteenth Century', in: *Byzantine Studies in Honor of Milton V. Anastos, Byzantina kai Metabyzantina*, ed. Speros Vryonis jr, Malibu (1985). George S. Maloney, *A Theology of Uncreated Energies of God* (1978). George C. Papademetriou, *Introduction to Saint Gregory Palamas* (2005). J. Meyendorff, *A Study of St. Gregory Palamas* (1959).

176 James Cutsinger, *Paths of the Heart: Sufism and the Christian East (Perennial Philosophy Series)* (World Wisdom, 2004). http://www.geocities.com/trvalentine/orthodox/yannaras.html.

177 http://www.myriobiblos.gr/texts/english/christou_partakers_glory.html.

CAPITOUL 5

CONCLUZII

Excursul nostru despre tema transfigurării se încheie aici. Studiul de mai sus este un studiu introductiv care se adresează celor care vor să pătrundă în taina transfigărării Domnului şi a schimbării Sale la faţă. Am arătat în rândurile de mai jos că tema schimbării la faţă sau a transfigurării nu este numai o temă strict teologică, ci şi una duhovnicească, culturală şi ştiinţifică. Bineînţeles că implicaţiile transfigurării Domnnului sunt mult mai largi. Studiul de faţă nu şi-a propus decât să actualizeze aceste implicaţii pentru a arăta deschiderea teologiei ortodoxe faţă de restul concepţiilor intelectuale ale lumii actuale. Dorinţa acestei lucrări este de a deschide căi de acces celor care vor să pătrundă mai profund în taina transfigărării. Trebuie să precizez că orice temă teologică nu poate fi înţeleasă deplin dacă cel care vrea să o înţeleagă nu implică posibilitatea existenţei tainei. Toate temele teologice sunt cumva tainice şi se adresează nu întotdeuna unor facultăţi de înţelegere raţionale, logice sau duhovniceşti.[178] Prin urmare în viaţa teologică avem nevoie de

[178] Adamson, Peter, 2006, "Vision, Light and Color in Al-Kindi, Ptolemy and the Ancient Commentators," *Arabic Sciences and Philosophy*, 16: 207-36. Altmann, Alexander, 1965, "Ibn Bâjjah on Man's Ultimate Felicity," H.A. Wolfson Jubilee Volume (n.e.), Jerusalem, The American Academy of Jewish Research, I:47-87. Arberry, Arthur J. 1964, *Aspects of Islamic Civilization*. London, George Allen & Unwin. Black, Deborah L. 1993, "Estimation (*Wahm*) in Avicenna: The Logical and Psychological Dimensions." *Dialogue* XXXII, 219-58. Black, Deborah L. 1996, "Memory, Individuals and the Past in Averroes's Psychology," *Medieval Philosophy and Theology* 5, 161-87. Black, Deborah L. 2000, "Imagination and Estimation: Arabic Paradigms and Western Transformations." *Topoi* 19, 59-75. D'Ancona Costa, Cristina, "Aristotelian and Neoplatonic elements in Kindî's Doctrine of Knowledge." *American Catholic Philosophical Quarterly* LXXIII, 9-35. Davidson, Herbert A. 1992, *Alfarabi, Avicenna, & Averroes, on Intellect*. New York, Oxford University Press. Davidson, Herbert A. 1997, "The Relation Between Averroes' Middle and Long Commentaries on the De Anima," *Arabic sciences and philosophy* 7, 139-51. Druart, Thérêse-Anne, 1988, "The soul and Body Problem: Avicenna and Descartes," *Arabic Philosophy and the West*, ed. Thérêse-Anne Druart. Washington, D.C., Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 27-49. Endress, Gerhard, 1994, "Al-Kindî Über die Wiedererinnerung der Seele." *Oriens* 34, 174-219. Fakhry, Majid, 1970, *A History of Islamic Philosophy*. New York, Columbia University Press. Gutas, Dimitri, 1988, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*. Leiden, Brill. Gutas, Dimitri, 2001, "Intuition and Thinking: The Evolving Structure of Avicenna's Epistemology," *Aspects of Avicenna*, ed. Robert Wisnovsky. Princeton, Markus Wiener Publishers, 1-38. Hasse, Dag, 2000, *Avicenna's De anima in the Latin West*. London, Warburg Institute. Hyman, Arthur and Walsh, James 1973. *Philosophy in the Middle Ages*. Indianapolis, Hackett Publishing. Ivry, Alfred L. 1995, "Averroes' Middle and Long Commentaries on the De Anima," *Arabic sciences and philosophy* 5, 75-92. Ivry, Alfred L. 1997, "Averroes' Short Commentary on Aristotle's De anima," *Documenti e Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale* VIII, 511-49. Ivry, Alfred L. 1999, "Averroes' Three Commentaries on De anima," in G. Endress and J.A. Aertsen, eds., *Averroes and the Aristotelian Tradition*. Leiden, Brill, 199-216. Janssens, Jules, 1987, "Ibn Sînâ's Ideas of ultimate Realities, Neoplatonism and the Qur'ân as Problem-Solving paradigms in the Avicennian System." *Ultimate Reality and Meaning* 10, 252-71. Jolivet, Jean, 1971, *L'Intellect selon Kindî*. Leiden, Brill. Michot, Jean R. 1986, *La destinée de l'homme selon Avicenne*. Louvain, Peeters. Peters, Francis, 1968, *Aristoteles Arabus*. Leiden, E.J. Brill. Rahman, Fazlur, 1958, *Prophecy in Islam*. London, George Allen & Unwin. Sebti, Meryem, 2000, *Avicenne: L'ame humaine*. Paris, Broché. Sirat, C. and Geoffroy, M. 2005, *L'original arabe du Grand Commentaire D'Averroes au De Anima D'Aristote*. Paris, J. Vrin. Taylor, Richard, 1999, "Remarks on Cogitatio in Averroes' Commentarium Magnum in Aristotelis De anima Libros," in G. Endress and J.A. Aertsen, eds., *Averroes and the Aristotelian Tradition*. Leiden, Brill, 217-55. Taylor, Richard, 2005, "The Agent intellect as "form for us" and Averroes's Critique of al-Fârâbî," *Proceedings of the society for Medieval Logic and Metaphysics*, 5, 18-32. Wolfson, Harry A. 1935, "The Internal Senses in Latin, Arabic and Hebrew Philosophic Texts." *Harvard Theological Review*, vol. 28, 70-133; reprinted in Wolfson, *Studies in the History of Philosophy and Religion*. Cambridge, MA,

mai multă evlavie mai mult decât orice pentru a fi siguri că perenitatea mesajului duhovnicesc şi a celui teologic se menţine peste generaţii.[179]

Din punct de vedere duhovnicesc nu am putea pune transfigurarea [un concept care în filosofiile postmoderne este un simplu articifiu intelectual sec] pe acelaşi plan cu alte concepţii intelectuale. Transfigurarea în ultimă instanţă este un profund concept teologic. Dimensiunea de înţelegere a transfigurăii este una teologică prin execlenţă fiindcă Cel care S-a transfigurat nu a fost o persoană omenească ci una Dumnezeiască.[180] Prin Schimbarea la Faţă s-a arătat cumva dumnezeirea lui Hristos. Această dumnezeire a lui Hristos s-a arătat gradual şi nu dintr-o dată.[181] După cum ne învaţă teologia ortodoxă revelaţia este un proces care depăşeşte capacităţile noastre de înţelegere. La fel şi revelaţia lui Hristos pe muntele Tabor, a depăpşit puterile de înţelegere ale oamenilor, în cazul de atunci al celor trei apostoli intimi ai Domnului.[182] Trebuie să înţelgem acest aspect al continuităţii acţiunilor lui Hristos prin intermediul experienţei noastre

---

1973, I: 250-314.

[179] Ioan I. Ică jr, "Biserică, societate şi gândire în Răsărit, în Occident şi în Europa de azi", în vol. *Gândirea socială a Bisericii. Fundamente – documente – analize – perspective*, Deisis, Sibiu, 2002.

[180] http://www.crestinortodox.ro/Relatia_Treimica_de_stralucire_a_Duhului_din_Fiul_si_consecintele_ei_eclesiologice-254-20387.html. "Dumnezeul propoveduit de Sfânta Biserica nu este Dumnezeul conceptelor fiolosofice, ci este un Dumnezeu Persoana revelat într-un timp si spatiu bine determinat. Este adevarat ca revelarea Unui Dumnezeu într-o singura Fiinta si trei Ipostasuri, conform traditiei israelite consemnata în cartile biblice vechitestamentare, s-a realizat progresiv în functie de progresul spiritual al omului. De aceea Persoanele Treimice nu apar destul de clar de la început. Chiar daca nu sunt numite de la început, Biblia relateaza totusi despre implicarea nemijlocita a Persoanelor Treimice în actul creatiei (*Gen* 1,26). Astfel sintagmele: *Sa facem pe om dupa chipul si asemanarea dintre noi* (*Gen* 3,22), si *Haidem dar, sa ne pogorâm si sa amestecam limbile lor* (11,7) sugereaza fara nici un dubiu colaborarea Treimei la toate etapele creatiei. Dovada cea mai clara a participarii Sfântului Duh alaturi de Dumnezeu Tatal si Dumnezeu Fiul ne-o da psalmistul când exclama: *Cu Cuvântul Domnului, cerurile s-au întarit si cu Duhul gurii Lui toata puterea lor* (*Ps* 32,6). Cu toate acestea, în perioada biblica, la care ne referim, cu greu se poate identifica cea de-a Treia Persoana divina cu un ipostas (*2Sam* 23,2; *Agheu* 2,5) ca în cartile neotestamentare. La început când pamântul era lipsit de forma si gol, *Duhul lui Dumnezeu se purta pe deasupra apelor* spune primul agiograf pentru a sublinia calitatea lui de principiu al vietii. Dupa ce mai întâi s-a purtat pe deasupra apelor *în scopul de a le încalzi si de a le da viata*, dupa remarca Sfântului Vasile cel Mare, în *chipul pasarii care acoperind cu aripile sale ouale, le încalzeste comunicându-le o putere vitala din propriu sau corp,* în sensul pregatirii apelor primordiale ca sa produca fiinte vii, continua sa ramâna în lume *ca o forta nevazuta a carei actiune, usor sesizabila, patrunde întregul univers*. Când se refera la aducerea la existenta a lumii, Moise afirma ca Duhul lui Dumnezeu sau *Ruach Elohim*, avea misiunea de a pluti pe deasupra apelor, ceea ce denota, pe de o parte, provenienta Sa divina datatoare de viata, iar pe de alta participarea activa si nemijlocita la actul creatiei, dupa care continua sa-si faca simtita prezenta în creatie ca energie divina purtând ordinele lui Dumnezeu pâna la marginile lumii. http://www.geocities.com/Athens/Forum/9934/dialog1e.html#N_28_.

[181] Bailly, A., *Dictionnaire grec-français*, Librairie Hachette, Paris, 1935. Benveniste, Émile, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Les Editions de Minuit, Paris, 1969, vol. I si vol. II Besançon, Alain, *Imaginea interzisã*, Humanitas, Bucuresti, 1996 Borella, Jean, *Criza simbolismului religios*, Ed. Institutul European, Iasi, 1995 Braniste, Ene, *Liturgica generalã*, I.B.M.B.O.R., Bucuresti, 1993. Cabasila, Nicolae, *Tâlcuirea dumnezeiestii Liturghii* & Braniste, Ene, *Explicarea Sfintei Liturghii dupã Nicolae Cabasila*, I.B.M.B.O.R., Bucuresti, 1997. Conarache, Ana si Breban, Vasile, *Mic dictionar al limbii române*, Ed. Stiintificã, Bucuresti, 1974 Devambez, Pierre; Flaceliére, Pierre & co., *Enciclopedia civilizatiei grecesti*, Ed. Meridiane, Bucuresti, 1970 Dionisie, Areopagitul, *Opere complete*, Ed. Paideia, Bucuresti, 1996 Dumitriu, Anton, *Alêtheia*, Ed. Eminescu, Bucuresti, 1984 Eliade, Mircea, *Cosmologie si alchimie babilonianã*, Ed. Moldova, Iasi, 1991 Eliade, Mircea, *Imagini si simboluri*, Humanitas, Bucuresti, 1994 Eliade, Mircea, *Sacrul si profanul*, Humanitas, Bucuresti, 1995 Eliade, Mircea, *Tratat de Istorie a Religiilor*, Ed. Humanitas, Bucuresti, 1992 Florenski, Pavel, *Iconostasul*, Fundatia Anastasia, Bucuresti, 1994. Gutu, G., *Dictionar latin – român*, Ed. St. si Encicl., Bucuresti, 1983. Laurianu, A.T. si Massimu, J.C., *Dictionariulu limbei romane*, Bucuresci, Noua typografia a laboratoriloru romani, 1876, tomu II . Maxim, Mãrturisitorul, *Mystagogia*, trad. rom. de D. Stãniloae, în Rev. Teologicã (Sibiu), an 1944, nr. 3 – 4 si nr. 7 – 8 Porfir, Dexip, Ammonius, *Comentarii la Categoriile lui Aristotel*, Ed. Moldova, Iasi. Simeon, Noul Teolog, *Scrieri I: Discursuri teologice si etice*, Sibiu, Deisis, 1998. Schönborn, Christoph, *Icoana lui Hristos*, Ed. Anastasia, Bucuresti, 1996. Stãniloae, Dumitru, *Spiritualitate si comuniune în Liturghia ortodoxã*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986. Teodor, Studitul, *Iisus Hristos prototip al icoanei Sale*, Ed. Deisis, Alba Iulia, 1994. Uspensky, Leonid, *Teologia icoanei*, Ed. Anastasia, Bucuresti, 1994.

[182] Brownrigg, R., The Twelve Apostles (1974); Guthrie, D., The Apostles (1974); Huxhold, H. N., Twelve Who Followed (1987); Ruffin, C. B., The Twelve (1984).

liturgice. Cu cât aprofundăm mai mult experiența liturgică a vieții cultului Bisericii, cu atât mai mult vom fi capabili să descoperim noi dimensiuni ale contemplației evenimentului biblic al schimbării la față a lui Hristos.[183]

Mai mult decât orice în mediile monahale s-a ajuns la o aşa numită teologie a contemplației luminii taborice.[184] O caraterisitcă a transfigurării în sens ultim este lumina. Puntem spune că transfigurarea este un eveniment al luminii. Nu a fost vorba de o lumină omenească ci de o lumină dumnezeiască care a depăşit limitele existenței create.[185] Lumina Taborică este adevărata lumină a transfigurării.[186] În iconografia ortodoxă s-a obişnuit să se reprezinte cât mai mult în acest sens lumina duhovnicească care este diferită de lumina creată de natură fizică.[187] Lumina duhovnicească este o lumină netamterială şi este una dintre caratceristicile viitoare ale transfigurării trupurilor.[188] În acest sens în Biserică sfinții sunt portretizați cu halouri[189] mari de lumină în jurul creştetului pentru a arăta această transfigurare de care

---

[183] Marcus Plested, *The Macarian Legacy: The Place of Macarius-Symeon in the Eastern Christian Tradition*, (Oxford Theological Monographs 2004). Aristotle Papanikolaou, *Being With God* , (University of Notre Dame Press, 2006).

[184] http://www.centeringprayer.com/OpenHeart/open01.htm. Bernard, V.; Salles, J. "Discovery of a Christian Church at al-Qusur, Failaka, (Kuwait)." *PSAS* 21 (1991), 7-22. Bernard, V.; Callot, O.; and Salles, J.F. "L'Église d'al-Qousour Failaka, État de Koweit." *AAE* 2.(1991), 145-181. Brock, S.P. "Christians in the Sasanian Empire: A Case of Divided Loyalties" in *Religion and National Identity,* ed. Stuart Mews. Oxford: Basil Blackwell, 1982. Budge, E.A.W. *The Book of Governors.* 2 volumes. London: Kegan Paul, Trench, Trubner, & Co., 1893. Chabot, J.B. *Synodicon Orientale.* Paris: Imprimerie Nation5le, 1902. Dauvillier, J. "L'Ambon ou Bêmâ dans les textes de l'église Chaldéenne et de l'église Syrienne au Moyen Age." *CAr* 6 (1952): 11-31. Donceel-Voûte, Pauline. *Les pavements des églises de Syrie et du Liban. Décor, archéologie, et liturgie.* 2 Bde. Louvain-la-Neuve: Département d'archéologie et d'historie de l'art, Collège Érasme, 1988. Fiey, J.M. *Mossoul Chrétienne.* Beirut: Imprimerie Catholique, 1959. Finster, B. and Schmidt, J. "Sasanidische und Fruhislamische Ruinem im Iraq." *Baghdader Mitteilungen* 8 (1976). Ghirshman, R. *The Island of Kharg.* Tehran: Iranian Oil Operating Companies, 1964. Harrak, Amir. "Recent Archaeological Excavations in Takrit and the Discovery of Syriac Inscriptions." *Journal of the CSSS* 1 (2001), 11-40. — "Early Eastern Christianity and Monasticism in Mesopotamia." *Bulletin of the Canadian Society of Mesopotamian Studies* 18 (1989), 11-23. Harvey, S.A. "Nestorianism", "Nestorius" in *Encyclopedia of Early Christianity.* Everett Ferguson, ed. New York: Garland Publishing, 1990. Hellyer, Peter. *Filling in the Blanks.* Dubai: Motivate Publishing, 1998. Kennet, D. "Excavations at the Site of Al-Qusur, Failaka, Kuwait." *PSAS* 21 (1991), 97-111. King, G.R.D. "A Nestorian Monastic Settlement on the Island of Sir Bani Yas, Abu Dhabi: A Preliminary Report." *BSOAS* 60 (1997), 221-235. King, G.R.D.; Dunlop, D.; Elders, J.; Garfi, S.; Stephenson, A; and Tonghini,C. "A Report on the Abu Dhabi Islands Archaeological Survey (1993-4)." *PSAS* 25 (1995), 63-74. King, G.R.D. and Hellyer, P. "A Pre-Islamic Christian Site on Sir Bani Yas." *Tribulus* 4 (1994), 5-7. Maniyattu, P. *Heaven on Earth.* Rome: Mar Thoma Yogam, 1995. McCullough, W. S. *A Short History of Syriac Christianity to the Rise of Islam.* Chico: Scholars Press, 1982. Morony, Michael G. "Religious Communities in Late Sasanian and Early Muslim Iraq." *JESHO* 17 (1974), 113-135. Okada, Y. "Ain Sha'ia and the Early Gulf Churches: An Architectural Analogy." *al-Rafidan* 13 (1992), 87-93. — "Early Christian Architecture in the Iraqi South-Western Desert." *al-Rafidan* 12 (1991), 71-83. Renhart, Erich. *Das Syrische Bema.* Grazer Theologische Studien 20. Graz: Grazer Theologische Studien, 1995. — "Encore une fois: le bema des églises de la Syrie du nord" *PdO* 20 (1995): 85-94. Reuther, O. "Sasanian Architecture" in *A Survey of Persian Art.* A.U. Pope, ed. Volume 2. Reprint. London: Oxford University Press, 1964. — "The German Excavations at Ctesiphon." *Antiquity* 3 (1929), 434-451. Rouwhorst, G. "Jewish Liturgical Traditions in Early Syriac Christianity." *Vigiliae Christianae* 51 (1997), 72-93. Seager, A. "The Synagogue at Sardis" in *Ancient Synagogues Revealed.* Lee I. Levine, ed. Detroit: Wayne State University Press, 1982. Taft, R. F. *Liturgy in Byzantium and Beyond.* Collected Studies Series CS493. Aldershot: Variorum, 1995. — "On the Use of the Bema in the East-Syrian Liturgy." *ECR* 3 (1970): 30-39. — "Some Notes on the Bema in the East and West Syrian Traditions." *OCP* 34 (1968), 326-359. Talbot Rice, D. "The Oxford Excavations at Hira." *Ars Islamica* 1 (1934), 51-73. — "The Oxford Excavations at Hira, 1931." *Antiquity* 6 (1932), 276-291.

[185] *Tomul aghioritic*, în Filocalia românească, vol. 7, EIBMBOR, 1977, p. 415; PG 150, 1229B.

[186] "Desăvârşitor al altora, el nu duce lipsă de nimic. Trăieşte nu pentru că i-a dăruit cineva viața, ci pentru că el este dătătorul vieții. […] Rezidă în sine şi se află peste tot. E cauza sfințeniei, lumină duhovnicească ce dă oricărei puteri spirituale un fel de iluminare pentru aflarea adevărului. Este inaccesibil în privința firii şi perceput doar prin bunătate; pe toate le umple cu puterea sa, dar se comunică doar celor vrednici, şi acestora nu în aceeaşi măsură, ci împarte harul potrivit credinței. E simplu în privința firii, dar variat în lucrări; se află în întregime în fiecare şi în întregime se află peste tot prezent, asemenea razei solare […]. Cele câte se împărtăşesc [de Duhul] se bucură de harul său pe cât le este cu putință, nu pe cât poate el [să dăruiască]" Vasile cel Mare, . 9, p. 39; Despre Duhul Sfânt, PG 32, 108BC.

[187] Pr. Prof. Dr. Isidor Todoran, Arhid. Prof. Dr. Ioan Zagrean, *"Teologia dogmatica"* , manual pentru seminariile teologice, Bucuresti, 1991, pag. 94-96.

[188] "Iubiții mei fii, ce este Ortodoxia? Suntem ortodocşi şi în general nu cunoaştem înaltimea, profunzimea, lărgimea Ortodoxiei. V-a trebui să o vedem în toata sfințenia ei. Ortodoxia este adevărul despre Dumnezeu, despre om şi despre lume, aşa cum ni l-a dat Însuşi Dumnezeu Cel

vorbeşte Ortodoxia şi care a fost realizază pentru prima dată de Hristos pe muntele Taborului.[190] După cum a arătat Mântuitorul pe muntele Tabor există o strânsă legătură între Dumnezeirea Lui şi faptul transfiguării în raportul liber al lui Dumnezeu cu omul. În Sine Dumnezeu este diferit la un anumit nivel raportat la om făptura Lui. Astfel că în vremurile contemporane avem din ce în ce mai multă nevoie de o înțelegere ortodoxă profundă a adevărurilor legate de persoana lui Hristos. Numai o înțelegere ortodoxă a faptelor dumnezeişeti ne conferă la un anumit nivel şansa de a Îl cunoaşte pe Dumnezeu aşa cum este El.[191] Toate halourile de lumină din iconografia ortodoxă ne arată simbolic că premisă a sfințeniei în Ortodoxie este Hristos Cel înviat şi schimbat la față pe muntele Tabor. În acest sens schimbarea la față a fost reprezenată în iconografie prin halouri de lumină. Din punct de vedere liturgic Schimbarea la față este o sărbătoare a luminii fiind prăznuită în regiunea orientală a planetei în lunile cele mai luminoase ale anului [6 august].[192]

Întrupat prin învațătura Sa desăvârşită. Aşa cum l-a exprimat mai târziu cugetul si inima dumnezeiescului Pavel. Aşa cum l-a descris ucenicul iubirii şi alți apostoli şi evanghelişti cu lumina cereasca a Sfântului Duh. Ortodoxia este acea sinteză minunata dintre dogmă şi obiceiuri, dintre teorie şi practica, aşa cum ne-a fost predănisita de către părinții duhovnicesti ai Alexandriei, Constantinopolului, Capadociei, Siriei şi mai târziu, ai Muntelui Athos. Toți aceştia, de la Sf Ierarh Policarp, care a fost, dupa cum ştiți, ucenicul apostolilor şi până la Sf Nicodim Aghioritul, care a adormit la începutul secolului al XIX-lea, cu înțelepciunea şi sfințenia lor, cu jertfele şi nevoințele pe care le-au îndurat, ne-au înmânat prețtoasa moştenire a credinței si vieții drepte, comoara tradiției ortodoxe. Ortodoxia este ceea ce au exprimat oficial Sfintele Sinoade, acele adunari binecuvantate formate din membrii ai Bisericii lui Hristos veniti din toata lumea. Acei purtatori de Dumnezeu parinti "înzestrați cu totii cu ştiinta sufletului şi Duhul Dumnezeiesc" au discutat despre marile probleme care il preocupa pe omul duhovnicesc si au asezat postamentul, temelia civilizatiei duhovnicesti. Ortodoxia a fost pecetluita cu sange de mucenicii tuturor vremurilor. De toata oastea sfanta formata din milioane de eroi si marturisitori, barbati, femei si copii. De la arenele Romei pana in lagarele de concentrare din Rusia, toti au dovedit ca invatatura crestina nu este o simpla teorie, ci adevar si viata. Cel mai frumos eroism, izbanda impotriva violentei crude si a puterii materiale, domnia si Imparatia Duhului. A venit apoi sa laude Ortodoxia cultul bisericesc, cu minunata sa poezie si imnografia sa insuflata de Dumnezeu, care imbiba firescul cu suprafirescul, lumescul cu cerescul, individualul cu obstescul, familiarismul cu respectul profund, ceea ce este vadit cu ceea ce este tainic. Intr-o atmosfera de inaltare si sfintenie este infatisata in cult jertfa Dumnezeului-om, drama dumnezeiasca a Liturghiei, la fiecare Liturghie la care participa credinciosii. De asemenea, acolo sunt laudate si slavite izbanzile mai-marilor credintei si ale Stapanei asezamantului bisericesc, Preasfanta Nascatoare de Dumnezeu, Fecioara Maria. Acolo este preamarita dogma, nu numai ca adevar, ci si ca raspuns la chemarea oamenilor. Dar nici idealul pentru care s-a luptat monahismul nu este diferit de rostul Ortodoxiei. Dupa cercetatorii de specialitate, monahismul ortodox a constituit oastea duhovniceasca ce s-a luptat pentru dobandirea libertatii duhovnicesti, pentru desavarsirea omului. Scopul lui a fost sa dea chip sufletului pentru innoirea mintii. Exact in acest punct este inima duhului monahal, este scopul si izbanda monahismului. Nevointele duhovnicesti ale ascetilor sunt noile lupte duhovnicesti ale duhului. Il conduc pe om intru totul spre viata iubitoare de intelepciune, spre indumnezeire. Drumul monahismului este drumul curatirii si intoarcerii la Dumnezeu. Ortodoxia a dat semnificatia sfinteniei nu numai ascetilor, ci intregii lumi crestine. Prin aceasta semnificatie a inaltat obiceiurile societatii. Vedem acest lucru indeosebi in perceptia sociala. Elementul de baza al Ortodoxiei este iubirea de oameni luata in cel mai profund sens al ei. Nu numai ca milostenie ci in general, ca afectiune. Ocrotirea sociala este descoperita in ultimele decenii. Dar a luat nastere la Ierusalim, dupa Invierea Mantuitorului. Acolo s-au facut primele cantine, in care au slujit primii 7 diaconi, dupa cum apare in Faptele Apostolilor. Apostolul Neamurilor, Pavel, a fost totodata si primul lucrator social.Odata cu propovaduirea Evangheliei, a infaptuit si cheta dragostei,numita in multe feluri. Lucratori sociali au fost si urmasii Apostolilor, Episcopii. Nu exista o sugrumare mai crunta a adevarului decat sa sustina cineva ca Parintii Bisericii s-au ocupat doar cu dogma si nimic altceva. In timpul sinoadelor, in Cezareea a aparut, dupa cum se stie, Vasiliada, sub calauzirea Sf Vasile cel Mare. In Constantinopol functionau cantine pentru 7 mii de saraci, iar in Alexandria s-au intemeiat primele maternitati. Nu numai episcopii ci si imparatii si chiar monahii participau la astfel de lucrari ale dragostei. Pentru toti acestia, Ortodoxia a fost in acelasi timp si dreapta lucrare. Un alt element important al Ortodoxiei a fost intotdeauna eroismul pe care il vedem in mucenicie. Dar nu s-a oprit numai la jertfa sangelui. Fiiii Ortodoxiei au aratat mereu curaj si vitejie in fata oricarui fel de samavolnicie, fie ca provenea de la Iulian, Imparatul cel nelegiuit, fie de la arieni si monofiziti ori de la iconoclasti si de la monahi atrasi de rătăcirile latinilor. Aceasta multime de eroi ai Bisericii Ortodoxe nu-i cuprinde doar pe Sf Atanasie, Sf Vasile si Sf Ioan Gura de Aur, ci si pe Sf Teodor Studitul, egumenul manastirii Studion, impreuna cu toti monahii ei , pe Maxim Marturisitorul si pe marele erou - Sf Marcu Eugenicu, Mitropolitul Efesului. O caracteristica a Ortodoxiei a fost dintotdeauna si ierapostolia catre barbari, combinata cu civilizarea. Biserica noastra, fara sa faca vreodata prozelitism, a raspandit lumina Evangheliei si a scrierilor, a iubirii si a blandetii. Aceasta cale spre invatatura si civilizare ne este aratata indeosebi de Sfintii trei ierarhi praznuiti astazi, care au iluminat toata faptura cu razele vii ale dreptei invataturi despre Dumnezeu si om. Sfintii trei ierarhi sunt marii astri ai taramului duhovnicesc al Bisericii. Ortodoxia a fost intotdeauna calea imparateasca a Evangheliei. A pastrat curat si autentic duhul crestinismului in fata misticismului intunecat al ereziilor din Rasarit, a centralizarii papalo- cezareene a latinilor si a subiectivismului rationalist al protestantismului. A pastrat mereu masura si armonia, n-a facut nimic gresit. Pentru ca Parintii au fost miscati de duh, au fost calauziti de Dumnezeu in chip sfant si duhovnicesc. Ortodoxia nu a nesocotit omul, nici intelepciunea, nici natura, nici arta, nu a fost neomenoasa. Le-a explicat pe toate si a creat cultura. Dupa cum spune troparul Sf Trei Ierarhi, a intarit firea celor ce sunt si obiceiurile oamenilor le-a indreptat. Ortodoxia este marsul omului catre Facatorul lui, catre indumnezeire. Il conduce pe om la dezvoltarea lui deplina intru Hristos si

Studiul de față şi-a propus o analiză profundă a temei transfigurării şi a valențelor ei în contemporaneitate, prin analiza valențelor transfigurării în câteva sectoare ale cunoaşterii. S-a putea analiza transfigurarea în artă, în matematici, în bioloige sau în fizică.[193] Trebuie spus astfel că într-un context mai tradițional este necesar să înțelegm bine toate temele legate de evenimentele vieții lui Hristos în termenii Ortodoxiei. Viețuind într-o lume în care crezurile creştine nu sunt împărtăşite identic de toți creştinii, este necesar de multe ori recursul la Ortodoxie sau la „proba Ortodoxiei." Teologul modern trebuie să se învețe cu acest recurs şi cu această modalitate de a aborda spirtiualitatea creştină, chiar dacă de cele mai multe ori ea nu este convenabilă sau convenientă. De mai multe ori în vremurile contemporane s-au introdus concepte străine Ortodoxiei şi tot felul de surogate religioase sau duhovniceşti în „înțelegerea dreaptă" a Evangheliei sau în înțelegerea dreaptă a evenimentelor vieții pământeşti a lui Hristos. Acest recurs este cât se poate de necesar dacă voim să viețuim în Tradiție.[194] Funcția Tradiției în Ortodoxie este sacră.[195] Fără Tradiție[196] Ortodoxia ar fi o religie dezrădăcinată şi nu ar mai fii un tot unitar. În zilele contemporane trebuie să ne gândium cât se poate de mult la păstrarea „integrității"[197] depozitului credinței şi al tradiției Ortodoxiei.

„Mediul superficial al teologiei veacului nostru s-a dovedit a fi cel mai avantajos pentru ideologia ecumenică, care se pare că trece peste diferențele fundamentale şi cele existente între Ortodoxie şi restul confesiunilor heterodoxe. De mult prea multe ori, astfel de diferențe interpretate ca şi imposibilități de comunicare a alternativelor, care deşi sunt egal de valide diferă în punerea accentului terminologic. Modalitatea de abordare a fost de mai multe ori angajată de moderniştii ortodocşi în dialogurile lor teologice cu „Bisericile Ortodoxe" orientale. Apelativul de „oriental ortodox" a ilustrat clar tendința ecumenistă de a reduce esențialul diferențelor teologice la eufemisme. Această inducere înşelătoare, popularizată de punctul de vedere înşelător al viziunii despre religie occindetale creştine – ... – maschează ereziile intransigente ținute de mai multe secole de trei grupuri: 1. armenienii, 2, copții şi etiopienii (abisinienii) şi 3. iacobiții sirieni şi cei malabarezi. Adjectivul oriental, este sinonim cu adejectivul răsăritean. Astfel că nu există nici un fel de distincție reală între termenul de *ortodox oriental* (care a indentificat singura Biserică adevărată) şi termenul de „ortodox răsăritean" (care a denotat câteva Biserici false). Cel mai important este faptul că deşi „ortodoxşii orientali" şi-au însuțit termenul de ortodocşi pentru ei, (cum ar fi Biserica Ortododxă Coptă din Alexandria, Biserica Ortodoxă Etiopiană,

---

pentru Hristos. Ortodoxia nu este numai teologie, este totodata si adevarata psihologie si umanism autentic si sociologie. Este un diamant care reflecta prin toate laturile adevarul. Sa cunoastem deci Ortodoxia noastra. Nu teoretic ci sa o simtim si sa o traim in toata profunzimea si largimea ei. Doar asa vom putea sa o provocam si sa-i aratam valoarea. Ortodoxia noastra nu este muzeu, nu este trecut, ci viata, creatie si stralucire. Este marele nostru ideal, este nadejdea pretioasa a mantuirii noastre. Este mandria noastra intru Hristos sa o propovaduim cu eroism si slava, ca niste fii adevarati ai marilor eroi ai Ortodoxiei. Ortodoxie preafrumoasa, mireasa impodobita a lui Hristos, sa nu te tagaduim noi, nevrednicii, ci daca vremurile si imprejurarile o vor cere, invredniceste-ne sa varsam pentru tine si ultima picatura de sange din noi!" EFREM ATHONITUL, http://www.credo.ro/despre-ortodoxie.php.

189 http://www.geocities.com/astronomy_pnc/Dosar/efectele_speciale_ale_cerului.html.
190 http://en.wikipedia.org/wiki/Mount_Tabor.
191 Sofronie Saharov, *Îl vom vedea pe El precum este* (Editura Reîntregirea: Alba Iulia, 2005).
192 http://www.thenazareneway.com/transfiguration_on_the_mount.htm.
193 John Erickson, 'The Local Churches and Catholicity: An Orthodox Perspective,' *The Jurist* 52 (1992).
194 Robert Lowth, la Stephen Prickett, *Words and the Word. Poetics and Biblical Interpretation*, (Cambridge University Press, 1986), pp. 106-123; Robert Alter, *The World of Biblical Literature*, SPCK, (London, 1992). Vladimir Petercã, *Regele Solomon în Biblia Ebraicã si în cea Greceascã. Contributie la studiul conceptului de* midras, prefatã de Francisca Bãltãceanu, Editura Polirom, Colectia "Plural. Religie", Iasi, 1999. Vezi si lucrarea monumentalã a lui L. Ginzberg, *The legends of the Jews*, vol. I-VII, Philadelphia, 1911-1938, sau studiile lui Geza Vermes din volumul *Scripture and Tradition in Judaism. Haggadic studies*, E.J. Brill, Leiden, 1973. Michael Wadsworth, *Ways of reading the Bible*, (The Harvester Press, Sussex, 1981).
195 James C. Livingston, *Anatomy of the Sacred: An Introduction to Religion* (Prentice Hall; 5 edition, 2004). Dennis Nineham, *The use and abuse of the Bible. A study of the Bible in an age of rapid cultural change*, (Macmillian, 1976). Erich Auerbach, *Mimesis. Reprezentarea realitãtii în literatura occidentalã*, traducere de I. Negoitescu, (Polirom, 2000). Stephen Prickett, *Origins of narrative. The Romantic appropriation of the Bible*, (Cambridge University Press, 1996).
196 http://www.mark-shea.com/tradition.html.
197 http://www.orthodoxinfo.com/ecumenism/mono_athos.aspx.

Biserica Ortodoxă Siriană din Antiohia etc), tocmai eşecul lor de a îmbrăţişa hristologia Sfinţilor Părinţi de la Sinodonul Ecumenic Patru din 451[198] i-a făcut să se îndepărteze de domeniul Ortodoxiei şi să frizeze erezia."[199]

Ortodoxia este un termen care ne poate ajuta în demeresurile noastre moderne de a „cântării" dreapta socoteală într-o lume în care valorile tradiţionale sunt profund contestate.[200] Recursul la Ortodoxie este întotdeuna un recurs la Tradiţie. Sintagma poate fi formulaă şi invers.[201] În conştiinţa creştinismului oriental recursul la Ortodoxie este cel mai bun catalist pentru a ne da seama de Tradiţia mesajului creştin. Acestea nu sunt simple clişee dogmatice ci mai mult decât orice sunt nişte modalităţi prin care teologul poate să îşi dea seama de veridicitatea şi integritatea interpretării mesajului creştin. Pentru a discerne profunzimea mesajului creştin pe scară dogmatică trebuie să înţelegem importanţa şi funcţia tradiţiei.

„Termenul şi ideea de ecumenic, cum şi termenul şi ideea de universal preexista sinoadelor ecumenice, ele reprezentând atribute sau sensuri ale Bisericii însăşi şi deci precedând lucrarea şi orientarea sinoadelor. Ele provin din limba şi cultura greacă şi au, la începutul perioadei patristice, un sens comun sau aproape comun: Biserica universala de pe întregul pământ. Uneori ideea de ecumenic predomina înlocuind sau excluzând ideea de universal, mai ales la autorii stăpâniţi de etosul misionar, ca Ciprian, Tertulian, Origen, Atanasie cel Mare, Ioan Gura de Aur etc. Totuşi, chiar în cadrul noţiunii de ecumenic sunt distinctii de care este necesar să ţinem seama, ca să putem înţelege evoluţia de sens a termenului. În timp ce Sfântul Ciprian vorbeşte de Biserica Domnului care-şi <<întinde ramurile peste tot pamântul>>, Origen precizează lui Celsius ca Iisus a adunat la cuvântul Său <<în multe parţi ale pământului nostru>> nu puţini greci şi barbari, înţelepţiţi şi neînvaţaţi, ceea ce nu s-a auzit despre nici o alta religie. Expresia <<întregul pământ>> sau <<pământul locuit>> desemna, în epoca patristică, în general, teritoriul imperiului roman şi uneori şi părţi dincolo de acest teritoriu. Alteori ideea de <<Biserică Universala>> ca de exemplu la Sfântul Ignatie Teoforul, însemna întâi suma spaţiilor în care se întindea sau se va întinde Biserica, având deci un sens ecumenic, dar ea exprima şi cadrul larg al universalului pe care-l reprezinta şi pe care-l realizeaza Biserica in lume: unde este Hristos, acolo este Biserica universala. Este ceea ce va repeta Sfântul Irineu despre Sfântul Duh: <<Unde e Duhul lui Dumnezeu acolo e Biserica şi tot harul. Iar Duhul este adevărul>>. Ideea de <<universal>> se îmbogăţeşte progresiv cu elemente noi, peste cele pur spaţiale. Opera misionară, experienţa de viaţă şi mai ales progresul teologiei practice fecundeaza <<generalul>> luat din filosofia stoică şi-i dau un continut complex pe care-l gasim formulat la Sfântul Chiril al Ierusalimului. Acesta zice că Biserica este universala pentru că se întinde pe *întregul pământul locuit*, pentru că *învată pretutindeni şi fără greşeală toate dogmele* care trebuie să vină la cunoştinta oamenilor, pentru că aduce *evlavia la toţi*, pentru ca *tratează şi vindecă păcatele,* pentru ca *posedă orice virtute* . Peste <<ecumenic>> sau spatiul terestru, care este baza oricarui fenomen, se construieşte suprastructura universalului formata din *învăţătură, evlavie, pastoraţie* şi *morală.* Din secolul al IV-lea, termenii <<ecumenic>> şi <<universal>> sunt interferenţi, ca şi până aici, dar cu sfere de sensuri mai complicate şi din ce în ce mai greu de definit. Termenul <<ecumenic>> va continua să aibă, de-a lungul întregii epoci patristice, un sens accentuat spaţial, fară însă ca sensurile de doctrină, evlavie, pastoraţie şi morala <<fără greşeală>>, adică ortodoxe, să fie excluse, acestea impunindu-şi prezenta dupa caz. Expresia însăşi de <<sinod ecumenic>>, care apare prima dată în canonul 6 al Sinodului al II-lea Ecumenic (381), expresia de <<sinoade ecumenice>>, care apare în canonul 1 al Sinodului al VII-lea Ecumenic (787) şi dupa aceea, până astăzi, indica nu numai ideea de spaţiu, ci şi intreaga lor activitate dogmatica, disciplinară şi în general spirituală. Termenul de <<universal>> sau <<catolic>> implica o ecumenicitate limitată la lumea cunoscută în antichitate, cum am spus, dar care, progresiv, se transforma in ubiquitate; această ubiquitate, ca si ecumenicitatea, nu este ceva absolut ".[202]

---

[198] J. Hefele-Leclerq, Histoire des conciles d'apres les documents originaux, tome II, prem. partie, (Paris, 1908).
[199] http://www.orthodoxinfo.com/ecumenism/east_orth.aspx.
[200] Chiril al Ierusalimului, Cateheza 18, 26, P.G. XXXIII, 1048 B.
[201] Yves Congar, O.P., La primaute des quatre premiers conciles oecumeniques - Origine, destin, sens, portee d'un theme traditionnel - in volumul colectiv: Le Concile et les Conciles.
[202] http://www.crestinism-ortodox.ro/html/04/4f_sinoadele_ecumenice.html.

Este cât se poate de clar că noțiunea de Ortodoxie nu este o noține “închisă” sau “epuizată.” Ortodoxia este o religie a expansiunii intelectuale, la fel cum este şi o religie a smereniei.[203] Cadrele dogmatice ale Ortodoxiei au fost exprimate de Sinoadele Ecumenice şi elabotate de Sfinții Părinți.[204] Pe aceste cadre trebuie să se desfăşoare restul sârguințelor teologice creştine ale teologilor contemporani.[205] Dacă teologii contemporani nu vor face acest lucru se poate ca Ortodoxia să se piardă sau să îşi deprecieze mesajul authentic al începuturilor relgiei creştine.[206] Este din ce în ce mai adevărat că este nevoie să ne rugăm ca să putem fi cu adevărat teologi ortodocşi în sensul autentic al cuvântului. Rugăpciunile de unitate a ortodoxie şi de solidaritate cu frații ortodocşi de pe restul meridianelor pământului trebuie să fie ceva care să dobândească permanență în întreprinderile noastre duhovniceşti.[207] Cu cât ne înduhovnicim mai mult cu atât vom înțelege mai bine Ortodoxia fiindcă Ortodoxia este mai presus de orice o simțire şi o trăire în duh.[208] O expresia a ortodoxiei este transfigurarea. Dar, această expresie nu este singura.[209] Sensul ultim al ortodoxiei este îndumnezeirea omului.[210]

“Toată transformarea [transfigurarea] ființei omeneşti a fost sumarizată de Părinți sub formula “Dumnezeu S-a făcut om pentru ca omul să se facă Dumnezeu.” Această formulă nu implică în nici un caz, mutarea elementului omenesc. Din contră, îi prevede plinătatea în Hristos care este om şi Dumnezeu adevărat. Partea omenească este dată de Duhul. Sfântul Atanasie cel Mare spune că Dumnezeu a devenit pourtător de carne pentru ca omul să poată purta Duh. (Despre Întrupare 8). Ființa umană este cu adevărat umană numai în Dumnezeu. Cuvântul întrupat, răstignit şi mărit a constituit locul învierii, locul cincizecimii prin care umanitatea a fost ridicată la Dumnezeu… Aceasta este o transfigurare care este posibilă numai în Biserică în măsura în care este taină în sensul ontologic şi care ne uneşte cu natura umană a Cuvântului care este impregnată de energiile dumnezeieşti, de puterea şi de prezența Duhului.”[211]

Transfigurarea lui Hristos este o temă care este greu de exprimat din punct de vedere intelectual. S-ar putea ridica întrebări de genul de ce a ales Hristos această modalitate de a Îşi arăta Dumnezeirea, de ce a voit să fie cunoscut prin acest proces al schimbării la față? Sunt întrebări pe care mintea omenească şi le poate ridica.[212] Răspunsul dat de Sfinții

---

[203] Siluan Atonitul, *Între iadul deznnădejdii şi iadul smereniei* (Desisi: Sibiu, 1993).
[204] http://ww.oodegr.com/english//dogmatiki1/perieh.htm.
[205] John S. Romanides, *An Outline Of Orthodox Patristic Dogmatics* (Orthodox Research Institute, 2004).
[206] B.N. Tatakis, Christian Philosophy in the Patristic and Byzantine Tradition, (Orthodox Research Institute, Rollinsford, New Hampshire 2007).
[207] Paragiotes K. Chrestou, Greek Orthodox Patrology: An Introduction to the Study of the Church Fathers (Orthodox Research Institute, Rollinsford, New Hampshire 2005).
[208] http://www.myriobiblos.gr/texts/english/Dragas_mystagogy.html
[209]Runciman Steven, *The Emperor Romanus Lecapenus and his reign*, (Cambridge, 1929). *The First Bulgarian Empire*, (London, 1930). *Byzantine Civilization*, (London, 1933). *The Medieval Manichee*, (Cambridge, 1947). *A History of the Crusades*, Cambridge, Vol.1, 1951, Vol. II, 1952, Vol. Ill, 1954. *The Eastern Schism*. Oxford, 1955. *The Sicilian Vespers*. (Cambridge, 1958). *The White Rajahs*. 1960. *The Fall of Constantinople, 1453*. (Cambridge, 1965). *The Great Church in Captivity*. Cambridge, 1968. *The Last Byzantine Renaissance*. (Cambridge, 1970). *The Orthodox Churches and the Secular State*, 1972. *Byzantine Style and Civilization*, 1975. *The Byzantine Theocracy*, (Cambridge 1977). *Mistra*, (London, 1980). *A Traveller's Alphabet. Partial Memoirs*. (London, 1991).
[210] René Habachi, *La Résurrection des corps au regard de la philosophie*, (Archivio di Filosofia, Roma 1981).
[211] http://www.myriobiblos.gr/texts/english/clement_7.html.
[212]Trebuie să subliniem că cuvântul metamorphosis are şi un sens medical. „Cuvântul grecesc metamorphosis este foarte vechi. El are multe sensuri şi a fost folosit în mai multe feluri în legătură cu mai multe şcoli de gândire şi ştiințe. Dicționarul englez explicativ de la Oxford atribuie un sens cuvântului metamorposis ca şi „o schimbare deplină în aparență, circumstanțe, conciție şi caracter al persoanei.... Cuvântul metamorhosis descrei ceea ce are loc perfect: dar eu aş schimba cuvântul „schimbare” cu cuvântul „creație” fiindcă ceea ce are loc în această lucrare este o creație. În metamorfoză, ceea ce are ,loc este ceva care este principiul lăuntric vindecător al cuiva, cum ar fi de exemplu dorința unui copil de a îşi asuma normalitatea. Persoana este vindecătzorul şi nu petiționarul. Deşi mediul metamorfozei nu este numai persoana care îşi asumă normalitatea ci principiul moştenirii. În practica medicală de exemplu procesul de metamorphosis este asimilat cu vindecarea liniei genetice a unui persoane. Procesul de metamorfoză poate ajunge la sensul viundecării vieților noastre, în care nu numai un copil sau un aldult devine sănătos ci toți membrii aceleşaişi linii genetice comune, părinți şi bunici. Medicina concepe metamosphosis ca şi vindecarea la nivelul primar, vindecarea din noi înşine sau a principiului vieții din noi înşine. Metamorphosis nu „vindecă”; ci ne face capabili să avem o atitudine diferită față de viață şi porin aceasta, vindecând bolile noastre, noi încetăm să mai creăm boală. Conceptul de metamorphosis în greacă mai poate însemna şi „o trasmutare într-o substnață mai înaltă.” http://metamorphosiscenter.com/metacentre.html.

Părinți ai Bisericii este că adevărurile transcednete trebuie cinstite cu tăcerea.[213] În contemplarea tainei Schimbării la Față noi putem ajunge la adâncurile înțelegerii ființei lui Dumnezeu. Ființa lui Dumnezeu nu poate fi cunoscută omenește ci Dumnezeiește. Prin urmare cunoașterea ființei lui Dumnezeu presupune o "cunoaștere transfigurativă."[214] Formele cunoașterii transfigurative nu sunt identice cu cele ale cunoașterii duhovnicești. Putem vorbii astfel din punct de vedere teologic de o distincție între cunoașterea transformativă și cunoașterea duhovnicească.[215] Putem spune că ambele sunt cunoașteri transcedente,[216] deși ambele au același scop nu urmăresc aceleași principii.[217] Țelul final al metamorfozei este cunoașterea lui Dumnezeu.[218] Căile de cunoaștere a lui Dumnezeu sunt multiple.[219] Schimbarea la față a lui Hristos este o realitate care nu ține nici un tip de cunoaștere rațională. Este o cunoaștere care depășește limitele înțelegerii inteligibile, fiindcă în cazul de față avem de a face cu o persoană dumnezeiască.[220] Am putea spune că din punct de vedere teologic dumnezeirea lui Hristos a transpărut umanității cumva prin intermediul celor prezenți acolo.[221] Cunoașterea

---

[213] http://www.kheper.net.

[214] William Vallicella, *A Paradigm Theory of Existence: Onto-Theology Vindicated.* Kluwer Philosophical Studies Series #89, 2002. Mortimer Adler, *How to Think about God*, New York: Doubleday, 1980. H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft* (Tübingen, 1968, 1969), p. 15. English translation: *Treatise on Critical Reason* (Princeton, 1985). W. W. Bartley, *The Retreat from Commitment* (Lasalle, 1984).

[215] http://egodeath.com/egoictranscendentmentalmodels.htm#xtocid153134.

[216] „Cu adevărat unii au demonastrat că și aceasta este posibil, dar ei nu vor să facă aceasta prin educație, căci nu se știe exact pentru ce lucruri avem nevoie de demonastrație și spre ce lucruri nu avem nevoie. Căci este imposibil să demonstrăm orice (aceasta ar însemna un regres infinit, astfel că nu ar mai exista nici un fel de demonastrație). Totuși, putem demonastra negativ că până și acest punct de vedere este imposibil, dacă oponenții noștii vor spune ceva și dacă el nu v-a spune ceva ar fi absurd să conferim o mărturie a punctelor lor de vedere, unora care pot dat mărturie pentur orice. Încă de la început trebuie să spunem că un astfel de om ar fi fost mai bine dacă ar fi fost o legumă. Prin demonastrația negativă, pot distinge de demonstrația care se cuvine, fiindcă în demonastrație ni se cere să căutăt întrebarea, căci dacă o altă persoană ar fi responsabilă pentru această asumare vom avea o dovadă negativă și nu vom mai avera nici o demonstrație." Aristotel, *Metaphysics*, trans. Arthur Platt, McKean ed. (New York, 1941). K.-O. Apel, "Programmatische Bemerkungen zur Idee einer transzendentalen Sprachpragmatik," in *Studia Philosophica in Honorem Sven Krohn*, ed. Timo Airaksinen et al. (Turku, 1973), pp. 11-36, and also in *Semantics and Communication*, ed. C. H. Heidrich (Amsterdam, London, New York, 1974), p. 79ff.; and cf. "Zur Idee einer transzendentalen Sprachpragmatik," in *Aspekte und Probleme der Sprachphilosophie*, ed. J. Simon (Freiburg, 1974). See also my "Sprechakttheorie und transzendentale Pragmatik: zur Frage ethischer Normen," in *Sprachpragmatik und Philosophie*, ed. K.-O. Apel (Frankfurt a.M., 1975), pp. 10-173. C. S. Peirce, *Schriften II* (Frankfurt, 1979). Eng. trans. *Charles Sanders Peirce: From Pragmatism to Pragmaticism* (Amherst, 1981). Y. Bar-Hillel, "Argumentation in Pragmatic Languages," in *Aspects of Language*, ed. Y. Bar-Hillel (Jerusalem, 1970). C. Morris's *Zeichen, Sprache und Verhalten* (Dusseldorf, 1973). **P**. Bernays, "Reflections on Karl Popper's Epistemology," in *The Critical Approach to Science and Philosophy, Essays in Honor of Karl Popper* [London, 1964]. *Methodologie als Erkenntnistheorie. Zur Wissenschaflslehre Karl R. Popper* [Frankfurt, 1967]. John Searle, *Speech Acts* (Cambridge,] 969).

[217] http://www.anthonyflood.com/blanshardreasonunreasonreligion.htm.

[218] Bowker, John, *The Oxford Dictionary of World Religions*, New York, Oxford University Press, 1997.

[219] http://www.crestinortodox.ro/Ortodoxie_si_tehnica-53-19781.html.

[220] Hierotheos Vlachos, Life after death, (Birth of the Theotokos Monastery, 1995). Frankl, V. *Man's Search for Meaning* (NY: Washington Square Press, 1984). Reivich, K. & Shatte, A. (2003) *Seven Keys to Discovering your Inner Strength*. NY: Random House. NY. Seligman, M.E.P. (1990). *Learned Optimism*. NY: Pocket Books. Seligman, M.E.P. (1995). *The Optimistic Child*. NY: Houghton Mifflin. Sethi, S. & Seligman, M.E.P. (1993). *Optimism and Fundamentalism*. Psychological Science. 4, 256-259.

[221] Blotner, Joseph. *Faulkner: A Biography*. New York: Random House, 1984. - - - , ed. *William Faulkner's Library, a Catalogue*. Charlottesville: U of Virginia P, 1964. Braswell, Mary Flowers. "_Pardners Alike': William Faulkner's Use of *The Pardoner's Tale*?" *English Language Notes* 23 (September 1985): 66-70. Camus, Albert. *The Myth of Sisyphus & Other Essays*. New York: Vintage, 1955. Chaucer, Geoffrey. *The Wife of Bath's Prologue and Tale*. *The Tales of Canterbury*. Boston: Houghton Mifflin, 1974. 253-283. Chuang Tzu. *Basic Writings*. Trans. Burton Watson. New York: Columbia UP, 1964. Faulkner, William. *Collected Stories*. New York: Vintage International, 1995. - - - . *The Hamlet.* 1940. *William Faulkner: Novels 1936-1940*. New York: Library of America, 1990. Geldard, Richard G. *Remembering Heraclitus*. USA: Lindisfarne, 2000. Gresset, Michel. *A Faulkner Chronology*. Jackson: UP of Mississippi, 1985. Holmes, Catherine D. *Annotations to William Faulkner's* The Hamlet. New York: Garland, 1996. Lau Tzu. *Tao Te Ching*. Trans. Stephen Mitchell. New York: HarperCollins, 1988. Shaw, George Bernard. *Man and Superman*. 1903. *Plays by George Bernard Shaw*. New York: Signet, 1960. 236-447. Watson, James Gray. *The Snopes Dilemma: Faulkner's Trilogy*. Coral Gables: U of Miami P, 1968.

transfigurativă are mai multe sensuri.[222] Cel mai profund sens al cunoaşterii Ortodoxiei este cunoaşterea apofatică.[223] Cunoaşterea transfigurativă a Schimbării la faţă a lui Hristos este una dintre cele mai profunde cunoaşteri la care poate ajunge omul. Impregnat de lumină, trupul transfigurat al lui Hristos devine sursă a unie noi forme de cunoşateri. Este vorba de cunoşaterea apofatică,[224] o cunoşatere a negaţiilor, o cunoaştere a depăşirii limitelor înţelegerii omeneşti.[225] Transfigurarea este cea mai profundă temă a teologiei apofatice după cum a arătat cu mult timp în urmă Dionisie Areopagitul.[226] Teologia apofatică este o teologie a transfigurării prin excelenţă. Transfigurarea este un concept care se poate folosii în mai multe domenii. Unul dintre domenii este teologia apofatică cu toate implicaţiile ei. Transfigurarea Domnului Hristos are profunde implicaţii kenotice în plan apofatic. Planul apofatic este una dintre cele mai grele probleme teologice în Ortodoxie.

---

[222] http://www.revistaperspective.ro/traditiaapofatica.htm.

[223] J. P. Williams, Denying *Divinity: Apophasis in the Patristic Christian and Soto Zen Buddhist Traditions*, (Oxford University Press, 2000).

[224] *Erezie şi Logos: Contribuţii româno-britanice la o teologie a postmodernităţii*. Editura Anastasia, Bucureşti, 1996.

[225] Armstrong, A. H. "The Ancient and Continuing Pieties of the Greek World." In Classical Mediterranean Spirituality, ed. A. H. Armstrong, 66-101. New York: The Crossroad Publishing Company, 1986. "Escape of the One." In Plotinian and Christian Studies, ed. A. H. Armstrong, essay XXIV. London: Varum Reprints, 1979. "Negative Theology." In Plotinian and Christian Studies, ed. A. H. Armstrong, essay XXIII. London: Varum Reprints, 1979. "Negative Theology, Myth, and Incarnation." In Neoplatonism and Christian Thought, ed. Dominic J. O'Meara, 213-222. Albany: State University of New York Press, 1982. "Plotinus." In The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy, ed. A. H. Armstrong, 195-271. London: Cambridge University Press, 1967. St. Augustine. Confessions, trans. Henry Chadwick. Oxford: Oxford University Press, 1991. Berry, George Ricker. Liddell & Scott Greek-English Lexicon. Chicago: Follett Publishing Company, 1934. Campbell, Joseph. The Masks of God: Occidental Mythology. New York: Penguin Books, 1964. Catholic Encyclopedia, The. New York: Robert Appleton Co., 1912. Eliade, Mircea, editor-in-chief. The Encyclopedia of Religion. New York: MacMillan Publishing Company, 1987. Hadot, I., "The Spiritual Guide." In Classical Mediterranean Spirituality, ed. A. H. Armstrong, 436-459. New York: The Crossroad Publishing Company, 1986. Hadot, Pierre, "Neoplatonist Spirituality: Plotinus and Porphyry." In Classical Mediterranean Spirituality, ed. A. H. Armstrong, 230-249. New York: The Crossroad Publishing Company, 1986. Hesiod. Theogony, trans. Apostolos N. Athanassakis. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1983. Hick, John H. Philosophy of Religion. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, Inc., 1983. James, William. The Varieties of Religious Experience. New York: The Modern Library, 1902. Katz, Stephen T., "Mystical Speech and Mystical Meaning." In Mysticism and Language, ed. Stephen T. Katz, 3-41. New York: Oxford University Press, 1992. Kenney, John Peter, "The Critical Value of Negative Theology." Harvard Theological Review 86:4 (1993): 1-14. ________. Mystical Monotheism. Hanover, NH: University Press of New England, 1991. ________, "Monotheistic and Polytheistic Elements in Classical Mediterraneand Spirituality." In Classical Mediterranean Spirituality, ed. A. H. Armstrong, 269-292. New York: The Crossroad Publishing Company, 1986. Lossky, Vladimir. In the Image and Likeness of God. St. Vladimir's Seminary Press, 1974. Luck, Georg. Arcana Mundi. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1985. Magoulias, Harry J. Byzantine Christianity. Detroit: Wayne State University Press, 1982. Malaclypse the Younger. Principia Discordia. Port Townsend, WA: Loompanics Unlimited. McManners, John, ed. The Oxford Illustrated History of Christianity. Oxford: Oxford University Press, 1990. Miller, Patricia Cox, In Praise of Nonsense." In Classical Mediterranean Spirituality, ed. A. H. Armstrong, 481-505. New York: The Crossroad Publishing Company, 1986. Pelikan, Jaroslav. Christianity and Classical Culture. New Haven: Yale University Press, 1993. ________. The Melody of Theology. Cambridge: Harvard University Press, 1988. Pritchard, James B. The Ancient Near East. Princeton: Princeton University Press, 1958. Pseudo-Dionysius. Celestial Hierarchy, trans. Colm Luibheid. New Jersey: St. Paulus Press, 1986. Sheldon-Williams, I. P., "The Greek Christian Platonist Tradition: Chapter 29- The Cappadocians." In The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy, ed. A. H. Armstrong, 432-456. London: Cambridge University Press, 1967. Sherrard, Philip. The Greek East and the Latin West. London: Oxford University Press, 1959. Thilly, Frank. A History of Philosophy, revised by Ledger Wood. New York: Henry Holt and
Company. 1914. Wallis, R. T. Neoplatonism. London: Gerald Duckworth & Company, 1972. ________, "The Spiritual Importance of Not Knowing." In Classical Mediterranean Spirituality, ed. A. H. Armstrong, 460-480. New York: The Crossroad Publishing Company, 1986. Wippel, John F., "Quidditative Knowledge of God." In Graceful Reason, ed. Lloyd P. Gerson, 273-300. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1983.

[226] Atkinson, David, *Pastoral Ethics - A Guide to the Key Issues of Daily Living,* Lynx Communications, Sandy Lane West Oxford, England, 1994. Baird, Robert N. si Stuart E. Rosenbaum, *Euthanasia-Moral Issues,* Prometheus Books, Buffalo, New York, 1989. Barnette, H., Henlee, *Introducing Christian Ethics*, Broadman Press, Nashville, Tennessee,1961.*Biblia sau Sfanta Scriptura*, Societatea Biblica Interconfesionala din Republica Moldova, 2001. Berdiaev, Nicolae, *Noul Ev Mediu*, Ed. Omniscop, Craiova, 1995. Birch, C., Bruce, & Rasmussen, L., Larry, *Bible and Ethics in the Christian Life*, Augsburg Publishing House Minnesota, 1976. Brown, Colin, *Filosofia si credinta crestina*, Ed. Cartea Crestina, Oradea, 2000. Buergenthal, Th. si R. Weber, *Dreptul international si drepturile omului,* Ed. All, Bucuresti, 1996. Connery, John S.J., *Abortion: The Development of the Roman-Catholic Perspective,* Loyola University Press, Chicago, 1977. Congregatia *Pro Doctrina Fidei* – "Donum

„Exista un efect progresiv implicit in metoda apofatica. Bazata pe o teorie a limbajului şi pe o metafizica străină revelației şi fără suficient control teologic, metoda apofatică îndepartează şi mai mult această teorie a limbajului şi metafizica de un astfel de control, atunci când nu e echilibrată de o metoda catafatică corespunzatoere. Înălțând *theologia*, apofatismul radical coboara *oikonomia* şi practic leaga de maini intregul demers teologic, cu efectul ca aceasta nu mai poate face nimic pentru om. După cum corect sesizează Stăniloae, efectele lui cele mai imediate se manifestă în deformarea antropologiei, prin pierderea personalitatii şi relationalitatii fiintei umane. O contribuție însemnată la acest punct ar putea fi adusa de teologia Întrupării, care este mult prea vagă la Clement şi la Pseudo-Dionisie. Ei nu dezvolta în nici un fel implicatiile particularitatii şi unicitatii faptului că Fiul a devenit om; şi prin urmare nici Dumnezeul pe care Îl cauta prin apofază nu seamana cu Dumnezeul Domnului nostru Isus Hristos, în sens barthian, pe care il gasim in *Scripturi*. Este simptomatic ca în mare parte reflexul postmodern are de asemenea baze antropologice, fiind o reacție la ideea subiectului auto-întemeietor al modernismului. Este de prisos să spunem ca si postmodernismului îi lipseste orice control teologic şi ca atare nu este de mirare că înlocuieste o antropologie defectuoasa cu alta. Efectul lui este acelasi cu cel al apofatismului extrem: pe de o parte, deconstruirea sinelui uman nu e altceva decât o forma de impersonalizare a omului, acesta participand, fără identitate, în masa amorfă a circulatiei informației şi a jocului diferențelor. Pe de altă parte, deconstruirea sensului este de natură să reducă omul la solipsism, individualizand până la izolare totală experiența umană a întâlnirii cu limbajul şi eliminând prin aceasta relaționalitarea care ne este specifică prin creatie. Această apreciere critică din perspectiva teologica atât a postmoder-nismului cât şi a tradiției apofatice ne conduce la una din cele mai urgente sarcini teologice ale unui creştinism evanghelic, adică interesat să-şi slujeasca semenii prin oferirea de soluții la probleme, prin aducerea de vesti bune [*euangelion*]. Dacă analiza prezentată este corectă, atunci punctul sensibil şi în

---

Vitae", 22 februarie 1987. *Pro Doctrina Fidei* - referitor la eutanasie, Roma, 5 mai 1980. *Pro Doctrina Fidei* –"Declaration on Procured Abortion", 18 nov 1974. Crabb, Larry, *Intelegand oamenii,* Ed. Shalom, Oradea, 1990. Delumeau, Jean, *Religiile lumii*, Humanitas, Bucuresti, 1998. Duculescu, Victor, *Constitutia Romaniei comentata si adnotata*, Ed. Lumina Lex, Bucuresti, 1997. Dumea, Claudiu, *Omul intre a fi si a nu fi – Probleme fundamentale de bioetica*, Ed. Arhiepiscopiei Romano-Catolice, Bucuresti, 1998. Encyclopaedia Britannica, 2001, s.v. "Origins of Ethics." Erickson, J. Millard, *Teologie crestina*, vol. 2, Ed. Cartea Crestina, Bucuresti, 1998. Geisler, L. Norman, *Filosofia religiei*, Ed.Cartea Crestina,Oradea, 1996. Geisler, L. Norman, *Christian Ethics- Options and Issues,* Baker Book House, Grand Rapids, Michigan, 1989. Gluvoski, G., *Progrese in medicina,* Ed. Helicon, 1997. Grenier, Hubert, *Marile doctrine morale*, Ed. Humanitas, Bucuresti, 1995. Henry, F.H. Carl, *Christian Personal Ethics,* Wm. B.Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids Michigan, 1965. Holmes, F. Arthur, *Ethics-Approaching Moral Decisions*, Inter VarsityPress, Downers Grove, Illinois, USA, 1984. Internet: www.crestinismortodox.ro www.lumeam.ro. www.rcrc.org. Ioan Paul al II-lea, *Enciclica Evangelium Vitae*, 30 martie 1995. Jewett, Paul K., "The Relationship of the Soul to the Fetus" in *Birth Control and the Christian,* Christian Medical Society, Tyndale House Publishers, 1969. Kant, Immanuel, *Intemeierea metafizicii moravurilor, Critica ratiunii practice,* Ed. Stiintifica, Bucuresti, 1972. Lindsell, Harold, *The World, the Flesh and the Devil,* Canon Press, Washington DC, 1973. Lossky, Vladimir, *Teologia mistica a Bisericii de Rasarit,* Ed. Anastasia, Bucuresti, 1990. Macer, Darryl R.J., *Gene Therapy Newsletter*, no.4/1994. Macer, Darryl, *Bioethics for the People by the People,* Eubios Ethics Institute, Christchurch, 1994. Macer, Darryl, *Eubios Journal of Asian and International Bioethics*, no.5/1995. MacIntre, A., *Tratat de morala*, Ed. Humanitas, Bucuresti, 1998. Martinica, Isidor, *Etica doctrinei sociale crestine*, Ed. Gramar, Bucuresti, 1999. Mason, K.J., *Human Life and Medical Practice,* Edinburgh University Press, 1981. Maximilian, Constantin, Stefan Milcu si Sylvain Poenaru, *Noil frontiere – Introducere in bioetica*, Ed. Pan - Publishing House, Bucuresti, 1995. Maximilian, Constantin, Stefan Milcu si Sylvain Poenaru, *Fascinatia imposibilului*, Ed. Editis, Bucuresti, 1994. *Monitorul Oficial al Romaniei,* anul II, nr.5, Partea a II-a, 15 martie 1991. *Monitorul Oficial al Romaniei,* Partea I, nr. 008, 13 ianuarie 1998. *Monitorul de Cluj,* anul V, nr. 489, miercuri, 14 august, 2002. Montgomery, John Warwick, "The Christian View of the Fetus", in *Birth Control and the Christian,* Christian Medical Society, Tyndale House Publishers, 1969. Murray, John, *Principles of Conduct*, The Tyndale Press, 1957. Noonan John T., "An Almost Absolute Value in History", in John T. Noonan, ed., *The Morality of Abortion: Legal and Historical Perspectives,* Harvard University Press, Cambridge, 1970. Pana, Stelian et al., *Sexualitatea umana*, Ed. Univers Enciclopedic, Bucuresti, 1998. Paul al VI-lea, *Enciclica Humanae Vitae,* 25 iulie 1968 Pierce, T. Burton, *Etica lucratorului crestin*, Ed. Life, Oradea, 1999. Popescu, Dumitru si Doru Costache, *Introducere in dogmatica ortodoxa*, Ed. Libra, Bucuresti, 1997. Popescu, Dumitru, *Teologie si cultura,* Ed. Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Romane, Bucuresti, 1993. Raduca, Vasile, *Studii teologice,* seria a II-a, anul LI, nr.3-4, iulie-decembrie, 1999. Raicu, Petre, *Genetica generala si umana,* Ed. Humanitas, Bucuresti, 1997. Scripcaru, Gheorghe et al., *Bioetica, stiintele vietii si drepturile omului*, Ed. Polirom, Iasi, 1998. Scripcaru, Gheorghe, "Bioetica si drepturile omului", in *Psihiatria si conditia umana*, Ed. Psihomnia, 1995. Sgreccia, Elio si Victor Tambone, *Manual de bioetica*, Arhiepiscopia Romano-Catolica de Bucuresti, 2001. Trobish, Ingrid, *Bucuria de a fi femeie,* Ed. Logos, Cluj-Napoca, 1995. *** Textes du Conseil de l'Europe, Strasbourg, 1993. *** Textes du Conseil de l'Europe, Strasbourg, 1996. Vere, Duncan W., "Therapeutic Abortion and Sterilization as Ethical Problems", in *Birth Control and the Christian,* Christian Medical Society, Tyndale House Publishers, 1969.

apofatism şi in postmodernism, este problema limbajului. Sarcina ar fi deci articularea unei teologii corespunzatoare a limbajului, care să confere acestuia o legatură cu creația, deci să-i lămureasca legătura cu ontologia, dar în acelasi timp să țină seama şi de socialitatea şi variabilitatea acestuia. O astfel de teologie a limbajului s-ar înscrie natural pe coordonatele creatie-Întrupare, luând de asemenea în considerare căderea şi răscumpărarea. Problema aceasta, marginală şi lipsita de importanta pentru multe secole, a devenit urgentă astăzi, constituindu-se ca o cheie către dezvoltarea unei antropologii creştine, care să ofere o alternativă viabilă bâjbâielilor postmoderne."[227]

[227] http://www.revistaperspective.ro/traditiaapofatica.htm.